جابر عصفور

نحو ثقافة مغايرة



الدار المصرية اللبنانية

نحو ثقافة مغايرة

الدار المصرية اللبنانية
16 عبد الخالق ثروت تليفون: 23910250
فاكس: 23909618 – ص.ب 2022
E-mail:info@almasriah.com
www.almasriah.com

رقم الإيداع : 25065 / 2007
الترقيم الدولى : 2 - 322 - 427 - 977

الطبعة الأولى: ذو الحجة 1428 هـ - يناير 2008 م

نحو ثقافة مغايرة

جابر عصفور

الدار المصرية اللبنانية

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

نحن فى حاجة إلى ثقافة مغايرة، ينطلق هذا المبدأ من إيمانى بالدور الحيوى الذى تلعبه الثقافة فى المجتمع. إن الثقافة أساس التنمية، فى كل جوانبها، كما أكد تقرير اليونسكو الذى نشر فى كتاب بعنوان: «التنوع البشرى الخلاق». ولقد عشنا طويلا تحت وهم أن الاقتصاد أساس التنمية، وقيل لنا إن الصناعة أساس التنمية، ثم قيل لنا إن العلم هو أساس التقدم فى كل شىء، ومن ثم أساس التنمية. ولقد أثبتت التجارب أن كل هذه الأقوال لا محل لها من الإعراب لأنها لم تؤد إلى التقدم المنشود فى كل مرة اعتمدت عليها الدول النامية أو المتخلفة بلا فارق كبير. فلقد أثبتت تجارب هذه الأمم، ولا تزال، أنه لا تنمية صناعية أو اقتصادية ما لم تسندها ثقافة تدعمها، وتدفع بها إلى الأمام. وبالقدر نفسه لا يمكن تطوير العلم أو إسهامه فى التقدم، فى مجتمعات لا تزال تؤمن بالخرافة، ولا تعترف بالتفكير العلمى منهجا فى نظرتها إلى الحياة وإلى المستقبل فى آن. إن الثقافة هى أساس التقدم والقوة المحرِّكة له فى كل مجال، ابتداء من السياسة وليس انتهاء ببناء بنية تحتية قوية وكافية، ينهض على أسسها ازدهار العلم.

وليست كل ثقافة تدفع إلى التنمية بالطبع، فالثقافة لفظة محايدة تشير إلى أشكال الوعى الاجتماعى والقيم والأعراف والموروثات. وينطلق من هذا التعريف الأساسى التمييز بين الثقافات، فهناك ثقافة ماضوية (مهووسة بالماضى) وثقافة مستقبلية، كما أن هناك ثقافة منغلقة وثقافة مفتوحة. أما الثقافة الماضوية فهى ثقافة منغلقة على نفسها، تجعل من الماضى إطارها الأوحد فى القيمة، بمعنى أنها لا تستحسن أو تستقبح شيئا إلا إذا كان له نظير قبيح أو حسن فى الماضى، وفى الوقت نفسه، لا تقبل فى حاضرها أى جديد إلا إذا كان له شبَه فى الماضى، ولذلك فهى ثقافة تمضى إلى الأمام ووجهها فى قفاها، كما وصف المرحوم أحمد أمين هذا النوع من الثقافات. والتقليد هو أساس هذا النوع، وأهل السلف هم أفضل دائما من الخلف، والماضى دائما أكثر أمنا وإيجابية من الحاضر الذى يبدو منحدرا، دائما، إلى الهاوية. ومفهوم التاريخ نفسه هو مفهوم أقرب إلى الخط الهابط من الأعلى إلى الأدنى، أو أقرب إلى الدائرة التى تعود حركتها إلى حيث ابتدأت فتكتمل، كأنه لا جديد تحت الشمس، وما نقول إلا معادا من قولنا مكرورا. ونقطة الضوء فى الماضى هى عصر ذهبى، يتم تصوره فى هذه الثقافة بوصفه عصرا ذهبيا يوجد فى تمامه وكماله، ولكنه ينحدر مع حركة البشر، أو بحركة البشر إلى أن يصل إلى الهاوية، وذلك قبل أن تأخذه دورة الوجود إلى الصعود، فتستعيد اللحظة الذهبية فى الماضى أو ما يشبهها. ولذلك فما أكثر البكاء على الماضى والحنين إليه فى هذه الثقافة، حتى فى مجالات مأثوراتها الشعبية.

والمستقبل شىء غامض يبعث على الخوف من تأمله فى هذه الثقافة التى تجد راحتها ومراحها فى استعادة ماضيها، درسا وتأملا وتحقيقا. ولذلك لاتسمع عن شىء اسمه الدراسات الثقافية فى هذه الثقافة، فكل ما يومئ

إلى المستقبل ينطوى على مخاطرة، لا تخلو من المغامرة. وكل جديد بدعة متحركة فى هذه الثقافة، ما ظل لا سند له، ولا شبيه، ولا أصل يقاس عليه فى الماضى. والتعليم، كالعلم فى هذه الثقافة، شروح أو حواش على متون أو نصوص سابقة. والعلم ليس التجريب، أو التحديث، أو التكنولوچيا، أو الإسهام فى إنتاج منجزات التقدم التى أصبحت تشبه المعجزات، وإنما هو شرح المتاح بعد أن يوجد له ما يسنده فى الماضى، والتديين الذى يقحم الدين فى كل شىء، متجاهلا موروثنا الإسلامى الذى يأمرنا بأن نعمل ونجتهد مانستطيع كأننا نعيش أبدا، ونتَّقى الله كأننا نموت غدا، فضلا عن كوننا أدرى بشؤون دنيانا. وهو إقحام يترتب عليه، أو يصاحبه، كثير من مظاهر التعصب التى تنتقل من المجالات الدينية إلى غيرها من المجالات فتؤدى إلى تعميق وتوسيع أشكال التمييز فى المجتمع، عقائديا وطائفيا وعرقيا ونوعا أو جنسا.

ويصاحب ذلك كله صفة الانغلاق التى هى نتيجة طبيعية لما سبقها، فالثقافة المتهوسة بالماضى تلجأ إليه عادة، أو فى أغلب الأحوال على الأقل، حماية لها من احتمالات الحاضر المقلقة، أو تحديات المستقبل المخيفة. ولذلك فهى معادية للآخر المختلف، لأن الأصل فيها هو التشابه لاالاختلاف، والهوية لا الغيرية. و "الآخر" تتعدد صوره فى هذا السياق، فهو المختلف عنا فى المذهب الدينى، أو الوضع الطبقى، أو نوع الجنس، أو اللون، أو العرق. ويمتد أمر العداء للآخر إلى الثقافات الأجنبية التى تتحول إلى مصدر خطر داهم، خصوصا حينما تقترن بالغزو العسكرى، ومن ثم التبعية الاقتصادية التى تتحول إلى اتِّباع فكرى.

ولا تميز الثقافة الماضوية التقليدية بين أوجه الآخر المستعمر الغازى ونظيره المتقدم الذى يمكن أن نفيد من علمه، ونأخذ عنه أخذ الواثق من قدرته على المساءلة وإعادة الإنتاج.

وبالطبع، فهـذا النوع من الثقافات هو ثـقافة التخلف التى تحدثت عنها فى أكثـر من موضع، ولا أزال أرى أننا نعيش شـروط الضرورة التى تفرضـها علينا، والتى تتبادل شـروطها الفكرية المعنوية وشـروط التخلف الاقتصادى العلمى والظلم السياسى والقهر أو التمييز الاجتماعى، فثقافة التخلف تتبادل الوضع والمكانة والفاعلية، فى كل مجال من مجالات مجتمعها. والنتيجة أنها تدعم الدولة الاستبدادية، دائما، وتتدعم بها، وتكون سندا للتعصب والتطرف الدينى اللذين يتحولان إلى تبرير لها وأرض تنمو فى فضائها. وقل الأمر نفسه على بقية أشكال التفاعل وتبادل الأثر والتأثر بينها وبين التخلف فى كل مظاهره.

وعلى النقيض من ذلك ثقافة المستقبل، الثقافة المفتوحة، واثقة من قدرتها الخلاقة على الإضافة، متطلعة دائما إلى مستقبلها بما لا يقلل، أبدا، من اعتزازها باللحظات والإنجازات المضيئة فى ماضيها أو تراثها. وهى ثقافة تتسلح بالعلم وتؤمن بالتجريب إيمانا بالعقل والتفكير العلمى، جنبا إلى جنب حق الاختلاف، وضرورة التنوع والتعدد فى كل شىء بوصفهما علامتى غنى وثراء فى المجتمع وللمجتمع. ولن تجد أحدا يُحاكم على فكره فى هذه الثقافة، أو حتى مجرد تفكير فى مصادرة كتاب أو تقييد أو مراقبة لإبداع، فكل شىء مفتوح فى هذه الثقافة التى تزدهر بالحرية وتؤدى إلى تسريع عجلة التقدم فى مجتمعها، ولا تكف عن دفعها، فى أفق إبداعها، إلى ما لا حدّ له أو نهاية فى الإضافة الخلاقة لثقافات التقدم التى تؤمن بوحدة الإنسانية، دون أن تتنكر، قط، لخصوصية كل ثقافة والطبيعة النوعية المغايرة لكل حضارة، فى مدى التفاعل والتعاون والاعتماد المتبادل بين الحضارات والثقافات على امتداد الكرة الأرضية.

هذا النوع الأخير من الثقافة هو ما أحلم، وما أنتسب إليه، وما أتطلع إلى إشاعته فى مجتمعاتنا العربية التى لا يزال يوجعنا تخلفها فى كل مكان، وعلى الأخص تخلفها الثقافى. وانطلاقا من هدف تغيير ثقافة التخلف السائدة، كتبت هذه المقالات التى تتجاور مع غيرها والتى صدرت فى كتب مستقلة، تحقيقا للهدف نفسه:

حلم قد لا نشهده ..

خلجان قد لا نرسو فيها ..

رغم محبّتنا للمدن الدافئة ببطن الخلجان!

جابر عصفور

الدقى،أغسطس 2007

1- ملاحظات تحليلية

نحو رؤية عربية للحداثة

أولا: المدخل المعرفى:

أفضلُ مدخل إلى تعريف الحداثة - فى تقديرى - هو المدخلُ المعرفى، فالحداثة هى اللحظة التى تتمرد فيها الذات العارفة، فردا أو جماعة، على طرائقها المعتادة فى الإدراك، شاعرة أنها لابد أن تبدأ فى فعل مساءلة جذرية لكل ما حولها، على كل المستويات، غير غافلة عن وضع نفسها هى موضع المساءلة. ولذلك فالحداثة تبدأ من اللحظة التى تنقسمُ فيها الذاتُ العارفة على نفسها لتغدو فاعلا للمساءلة ومفعولا لها، وذلك فى الوقت الذى تجعل من العالم الذى تدركُه موضوعا للمساءلة نفسها. ولا حداثة بهذا المعنى إلا من منظور هذه الدلالة المتكاملة التى تجمعُ بين الذات وموضوعها، بين الأنا والعالم. ويعنى ذلك أن فعل المساءلة الذى تندفع إليه الذات، أو تُضطر إليه هو فعلٌ جذرى من ناحية، وفعلٌ شامل من ناحية ثانية: جذرى لأنه لا يقبل أنصاف الحلول، وينطلق من رغبة التمرد الحدِّية على كل شىء: الذات التى تدرك والعالم المدرك على السواء. وشامل لأن هذا الفعل فى جذريته لا يترك شيئا أو موضوعا أو بعداً من أبعاد عالمه إلا وقرعه بالأسئلة

التى لا تكف عن توليد الأسئلة . ويعنى ذلك أن العقل المحدث، أو الوعى المحدث بلا فارق، يتحرك، آنيا، وفى الوقت نفسه فى كل اتجاه، سياسيا، واجتماعيا، ودينيا، وفكريا، وعمرانيا، وفنيا، وعلميا بالمعنى الذى يشمل العلوم الإنسانية الاجتماعية، والعلوم الطبيعية والتطبيقية . ولذلك لا يمكن التحدُّث عن الحداثة من حيث هى فِعل معرفى جذرى وشامل إلا من منظور تمردها ورفضها الجذرى الشامل لكل شىء، لا بالمعنى العبثى، أو التمرد من أجل التمرد، وإنما بالمعنى القصدى الذى يهدف إلى الانتقال بكل شىء من شروط الضرورة إلى آفاق الحرية، من واقع التخلف إلى إمكانات التقدم، من الإظلام إلى الاستنارة، من الحجر على حرية الفكر إلى إطلاق سراح الفكر بلا قيود، وأخيرا من النظرة الضيقة التى لا تضع فى اعتبارها إلا شريحة بعينها فى المجتمع إلى كل شرائح المجتمع وطبقاته، ومن ثم رفض الرضا بما هو قائم فى العلوم والفنون والسياسة والاقتصاد والصناعة والتجارة والأعراف والعادات الاجتماعية، والبحث عن كل ما هو ممكن، متخيل، للارتقاء بالوضع الإنسانى وذلك على نحو متزامن، يتحرك فيه الفعل المعرفى للحداثة - فى تمرده الخلاق - حركة أشبه بحركة الثعبان الذى تتحرك عضلاته فى كل اتجاه، لكن الجسد كله يندفع إلى الأمام، مهما كانت اتجاهات أجزاء الجسد فى تفاصيلها .

ثانيا: زمن الحداثة:

هو الزمن الذى يقع فى المنطقة الوسطى ما بين التخلف والتقدم . هو زمن التغير الذى تنقسم قواه وعلاقات إنتاجه على كل المستويات : بين الواقع القائم والممكن المحتمل، بين تقاليد الماضى الجامد وإرهاصات الزمن القادم الذى يخايل بوعود التغير والتطور، واعدا بالخروج من الجمود على كل

المستويات إلى الحركة الحرة صوب المستقبل الأكثر تقدما فى كل مجال من مجالات الحياة. هذه اللحظة التى تأتى فى المابين، وفيما يصل ويفصل بين زمانين هى لحظة انقسام وصراع، انقسام ما بين عالم قديم قائم، وعالم جديد يلوح فى الأفق، وصراع ما بين مؤسسات العالم القديم وأجهزته المعرفية والعلمية والتعليمية، وأنظمته السياسية وعلاقاته الاجتماعية والثقافية من ناحية، ومؤسسات جديدة يتم التبشير بها، والحديث عن إمكانتها الإيجابية، على كل المستويات. والنتيجة هى الصراع الذى يحدث بين النقائض، وذلك بما يوحى بانتصار النقيض الجديد وإمكان قضائه على النقائض القديمة.

وقد تكون بداية هذا الصراع فى قطاع بعينه، فكرى أو سياسى، اجتماعى أو علمى، معرفى أو ثقافى، لكن دائرة الحركة فى الصراع واتجاهاته، خصوصا إذا كانت البداية جذرية سرعان ما تصيب بالعدوى كلاً ما حولها، وتنتقل إلى غيرها الذى ينتقل بدوره إلى غيره، وذلك فى حركة بطيئة، أو متسارعة، أو متراوحة بطاقة التمرد والرفض والخيال. التمرد على القديم المتحجر، والرفض للاكتفاء بما هو واقع بمنطق أنه ليس فى الإمكان أفضل مما كان، أو قائم. والأداة التى ترهص بالتغيير، فى هذا السياق، هى الخيال الخالق الذى يستبق الماضى والحاضر إلى المستقبل، وينتقل بوعى الجماعة الإنسانية، أو الأمة من التعلق بماضيها والقياس الدائم عليه، كأنها تمضى إلى الأمام وعيناها فى قفاها، كما قال أحمد أمين ذات مرة فى الحديث عن جناية القديم على الجديد، إلى الأمام وعيناها كخيالها متطلعة إلى وعود المستقبل الذى لا تكف عن صنع سيناريوهاته الممكنة أو المحتملة. ولذلك تقترن لحظة الحداثة - فى صراعات المابين - بالتفكير المستقبلى الذى يطارد عُبَّاد الماضى والمكرسين له والمتعلقين به كأنه الأوثان المقدسة. وكل فعل

موجب فى هذه اللحظة، لحظة المابين، هو الفعل الذى يستبدل بالأمس الغد، وبالمعروف والمألوف والمسلم به، ما يظل فى حاجة إلى الكشف من إمكانات الغد الذى هو جنين الحاضر، لكن فى حركته الخلاقة التى لا نهاية لها أو حد. والعلامة الأولى للحظة الحداثة - من هذا المنظور - هى القياس على إمكانات الزمن القادم وليس القياس على واقع الحاضر الساكن أو ميراث الماضى الثابت. ونستطيع أن نرى تحقق هذه العلامة فى حركة الإنتاج العلمى أو المعرفى الذى ينتجه المجتمع، وذلك من حيث هو إنتاج موضوعه المستقبل، ولا شاغل له بالدرجة الأولى سواه، أو من حيث هو إنتاج مشدود، دائما، إلى الماضى الذى هو الإطار المرجعى لكل تغير مقبول، وأصل القياس الذى لا اعتراف بأى جديد إلا بعد تطابقه مع أصول هذا القياس فى الماضى. والبديل الخلّاق لهذه النظرة هو القياس على الاحتمالات الموجبة، الممكنة والواعدة فى المستقبل، إيمانا بمبدأ التطور الصاعد، وإيمانا بأن التاريخ لا يكرر نفسه، فأنت لا تنزل ماء النهر نفسه مرتين كما قال بعض الفلاسفة القدماء.

ثالثا: شروط الزمن الحداثى:

لا يكتمل الحديث عن زمن الحداثة إلا بتحقق ثلاثة شروط:

أولها: المدينة الكبيرة التى تدخل عصر التصنيع، وتتجاور فيها النهضة الصناعية مع اطراد التقدم العلمى، وذلك فى علاقات ديموجرافية تنطوى على إمكانات التنوع العرقى والاختلاف الطائفى والدينى والفكرى، وتتسم هذه المدينة بما يجعلها فضاء مفتوحًا للحوار والاختلاف والتعددية التى تؤكد مبدأى التسامح وقبول الآخر بوصفهما لازمين ضروريين للحياة المشتركة بين طوائف وأجناس وثقافات وديانات متعددة. ولا ينطبق هذا الشرط على المدينة التى هى

قرية كبيرة، أو المدينة التى تنشأ نشأة تعتمد على المصادفة (ثروة النفط المفاجئة) وتتوقف عليها (غياب هذه الثروة) أو المدينة التى تظل تحتفظ بعلاقاتها القبلية، أو تمايزاتها الطائفية التى تنعكس على جغرافية أحيائها وتجمعات السكان فيها.

وثانيها: الدولة التى هى ابنة المدينة وامتدادها الواسع. أعنى الدولة المدنية التى تتأسس على الفصل بين السلطات، وتبنى على مبادئ المواطنة التى لاعلاقة لها بالدين أو العرق أو الطائفة، ولا تفارق مبادئ المساواة فى الحقوق والمواطنة، والحرية فى التعبير أو حق الاختلاف. والدولة المدنية من هذا المنظور، هى النقيض الآمن القابل للتطور، والمناقض للدولة الدينية بكل مخاطرها النابعة من التعصب أو التمييز، أو احتكار فئة بعينها للمعرفة الدينية، ومن ثم إقامة تطابق تخييلى بينها والدين، تحت شعار الحاكمية لله، أو الإسلام هو الحل، أو تحت شعارات التفويض الإلهى التى قضى عليها الزمن. ولا حاجة بى إلى القول بأن الدولة المدنية هى التى تحترم الأديان، وتصون قداستها، ولا تمايز بين دين أو آخر، ولا تتدخل فى معتقدات المواطنين بما ينقض حقوق الإنسان.

وقدرة الدولة المدنية على تصحيح مسارها، أو على تشجيع النقد الذى يوجهه إليها مواطنوها بلا تمييز، هو ضمان استمرارها وتطورها الذى يغتنى بالديموقراطية السياسية، والحرية الفكرية، والتسامح الدينى، والاعتماد على التفكير العلمى.

ولذلك، فلا حداثة مع الخلط بين الدينى والدنيوى، أو قيام الدولة على أساس دينى خالص، فهو أساس ينبنى على المفارقة فى الموقف من العلم أو مخترعات العصر، وذلك بما يؤدى إلى الاسترابة فى العلم أو تديينه، أو استهلاك مخترعات العلم فى نقيض ما وضعت له.

وثالثها: أن الحداثة لابد أن تكون حداثة مؤسسات، وليست حداثة عقول أفراد فحسب. والمؤسسات - فى هذا السياق - سياسية، تشريعية، معرفية - تعليمية / وحداثة المؤسسات هى ضمان استمرارها لكن بما لا يناقض الفرد، أو يحجر عليه، بل يفتح الأبواب المغلقة أمامه كى يبدع ما يشاء، فى أى مجال يشاء.

رابعا: غاية الفعل الحداثى:

إن غاية الفعل الحداثى هى - بهذا التحديد - فتح أبواب المستقبل الذى يحقق وعود الإنسان وأشواقه فى كل مجال. و "الإنسان فى هذا السياق هو الفرد، حجر الزاوية فى فعل الحداثة وحركتها، الفرد من حيث إنه كائن فعال لما يرغب فيه، خلاق، متحرر من كل القيود، الفرد الذى يعنى عموم جنس الإنسان، سواء من حيث هو مفهوم لا تمايز فيه بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات، أو فى مدى الرفض الذى تتلهب فيه إرادة التغيير، أو رغبة المساواة الكاملة قولا وفعلا، بلا ازدواج، أو نفاق، أو ادعاء، وليس من المهم أن تكون كل الظروف مواتية لتقدم الفعل الحداثى، فهذا لم يحدث فى التاريخ، لأن الحداثة تبدأ عادة بأقلية، طليعية، مهمشة، قد ينظر إليها الآخرون حولها، نظرة الريبة أو العداء. لكن تماسك هذه المجموعة لا يقل أهمية عن تنوعها الخلاق، وقدرتها على الحوار الذاتى، وإصرارها على تحقيق قيم التقدم وممارستها بما يعدى غيرها، وبما يجذب هذا الغير إليها، وذلك بوسائل اتصال غير رسمية، بعيدا عن سطوة المجموعات التقليدية، المهيمنة، مجموعة قادرة على اختراق نطاق الهيمنة، بوسائل عديدة وحيل جديدة مبتكرة، تستغرق من الوقت والجهد ما يمكن أن تستغرق، المهم أن تحافظ على اتجاهها السليم، وأن لا تتخلى عن البوصلة التى تقودها إلى ماتريد.

وبالطبع لابد أن يكون الظرف التاريخى مواتيا، تتعادل فيه قوى الصراع، أو على الأقل يحمل البذور القابلة للنماء، بعد رعايتها والصبر عليها، والإلحاح

المستمر على صياغة خرائط معرفية جديدة فى كل مجال، ومن منظور الطاقة الحيوية التى لا تكف فيها الذات، أو الذوات المتمردة، عن مساءلة نفسها وماحولها، محتدمة برغبة التغيير المقرونة دائما برؤية عالم جديد يلوح فى الأفق.

خامسا: المعيار القيمى للحداثة:

هذا العالم الجديد الذى ترسمه خرائط المعرفة الجديدة يتضمن - بالضرورة - تحقيق مبادئ العدل والحرية والمساواة والتقدم، فيحول بين استغلال الإنسان للإنسان والتمييز بين الجماعات على أساس من دين أو عرق أو طائفة أو جنس. ولذلك توصف الحداثة من حيث هى حركة بأنها تبشير بإنسانية جديدة، أولا: على المستوى السياسى الذى يصل بالديمقراطية إلى ذرى ممارساتها، وثانيا: على المستوى الاجتماعى الذى يضمن الحراك الحر والحوار والتفاعل بين الطبقات والطوائف دون تمييز، وثالثا: على المستوى الاقتصادى الذى يحرر قوى الإنتاج وعلاقاته من كل قيد، ورابعا: على المستوى الفكرى الذى يضمن حرية التعبير وحق الاختلاف، وخامسا: على المستوى الدينى الذى يضمن العلاقة الحرة المتكافئة بين الأديان فى المجتمع، دون أى تمييز بين الأغلبية والأقليات، ودون حجر على أى اعتقاد مهما كان. وسادسا: على المستوى التعليمى الذى يجعل التعليم المتطور كالماء والهواء حق لكل مواطن، وذلك فى المدى الصاعد من التحديث الذى لا يتوقف عند حد، وسابعا: على المستوى العلمى فى كل مجالاته التى لا تعرف تفضيلا لمجال على مجال، بل تتأسس على رغبة التطوير المتكافئ بين كل قوى إنتاج المعرفة العلمية والإنسانية وعلاقات إنتاجها فى كل مجال. وأخيرا: على مستوى النوع، أو الـ Gender حيث تتحدد الهوية الجنسية للفرد ذكر أو أنثى - حسب إرادته الحرة، دون تمييز أو اضطهاد.

سادسا: عوائق الحداثة:

هذا العالم الذى تسعى إليه الحداثة وتصوغ الخرائط المعرفية الموصلة إليه لايمكن أن تتحقق وعوده إذا اختل التوازن بين النقائض، وضاعت لحظة المابين، نتيجة الانتصار الكامل للضد التقليدى الجامد، الساعى إما إلى إبقاء الأوضاع على ما هى عليه، أو إرجاع عقارب الزمن إلى الوراء. والأصولية الدينية هى الوجه الآخر للاستبداد السياسى فى هذا المجال، خصوصا حين تتجاوب أوجه المشابهة بينهما، حتى فى حالات العداء، فكلتا الأصوليتين - فى التعصب والاستبداد - تنبنى على الآليات نفسها، وعلى العناصر التكوينية ذاتها، وعلى الأهداف النهائية عينها. ولذلك ما أكثر ما يتم التحالف بين الأصولية الدينية والاستبداد السياسى، تحت شعار الملك بالدين يقوى والدين بالملك يبقى، وفى الوقت نفسه فإن الجمود الاجتماعى يمكن أن يكون الوجه الآخر لعدم الحوار المجتمعى، وانقلاب الحوار إلى احتقان أو صراع، إما بين أغلبية وأقليات، أو بين طوائف مستقوية وأخرى مستضعفة، أو بين طبقات متناحرة متعادية. وأخيرا، يمكن أن يكون التخلف العلمى المعرفى، بأوسع معانيه هو الزاوية التى تكمل زوايا المثلث الجامعة بين الأصولية الدينية والاستبداد السياسى فى جانب ثان، وبين غياب الحوار المجتمعى وتخلفه العلمى المعرفى فى الجانب الثالث المكمل لزوايا المثلث. والنتيجة الحتمية هى الفوضى وتصاعد الأزمات الاقتصادية الخانقة، وضياع الاستقلال الوطنى الذى تحل محله التبعية لقوى كبرى مستغلة، تتميز بالصلف والاحتقار أو النظرة الدونية إلى الدول التابعة التى لابد أن تكون دائما طوع الأمر، أو تكون دائما فى حال التقليد، فالمغلوب مولع، أبدا، بتقليد الغالب فيما ذهب ابن خلدون.

وعندما تتحقق هذه الشروط تتقلص دعوة الحداثة والرغبة فيها، ويختفى الحضور الإبستمولوچى (المعرفى) والوجودى (الأنطولوچى) للمابين، ويغلب الوخم والجمود والتخلف على المجتمع، وتقمع الأصوات المغايرة، ويستأصل حق الاختلاف أو المغايرة، أو حتى رغبة التمرد.

لكن لحسن الحظ، فالنقيض ينطوى - دائما - على نقيضه، وكل ظلمة مهما تكاثفت لا تخلو من ثغرة للضوء مهما صغرت. ولذلك فالأمل يظل قائما فى استقدام لحظة المابين رغم كل المصاعب، ما ظلت جذوة التمرد كامنة تحت الرماد، وما بقيت العقول المهمشة، المضطهدة، محافظة على لهبها الداخلى، فتتشكل منها طليعة المقاومة، صغيرة، واهنة فى البداية، لكنها قادرة على الاستمرار رغم كل الصعوبات والتحديات، ما ظلت منطوية على الحلم بالمستقبل الأجمل الذى لا بداية له إلا بالخطوة المعرفية الأولى فى رؤية عالم مغايرة. أعنى الرؤية التى تتمرد فيها الذات العارفة، كما سبق أن قلت، على طرائق إدراكها لنفسها وللعالم حولها، وذلك هو الفعلُ الخلاق الذى تبدأ منه اللحظة المعرفية التى هى المقدمة الأولى لغيرها الآتى بعدها.

سابعا: لوازم الحداثة الفاعلة:

أ - لا يفارق هذا التصور ما نسميه الحوارَ بين الحداثات، حيث تستفيدُ كل حداثة من تجارب غيرها، وتتفاعلُ مع أشباهها ونظائرها، خصوصا فى العالم الثالث الذى تنتسب إليه، أو العالم الأولَ الذى لابد أن نضع حداثاته موضع المساءلة النقدية، بما لا يجعلنا فى موضع التابع السلبى أو المقلِّد العاجز، ويكتسبُ هذا البعدُ أهميةً خاصة فى هذا الزمن الذى تحول فيه العالمُ إلى قرية كونية لا يمكن الفصل بين أجزائها، ولا الانعزال فيها،

خصوصا بعد الثورة المذهلة فى تكنولوچيا الاتصالات والتراكم المعرفى الرهيب الذى أصبح من سمات عصر المعلومات .

ب- ويكمل هذا التصور أنه بقدر مالا تستطيع أية حداثة الانفصال عن غيرها من حداثات العالم، إفادة أو حوارا أو نقدا، فإنه لا حياةً لأية حداثة بانقطاعها الكامل عن تراثها الذى يمكن أن يتحول إلى قوة دافعة، فى لحظاته المضيئة، أو قوة معرقلة فى لحظاته المظلمة . ويعنى ذلك ضرورة المعرفة الكاملة بالتراث ووضعه موضع المساءلة، وإدراك التباين بين تياراته الأساسية .

ومن هذا المنظور يمكن أن نتحدث فى تراثنا العربى، مثلا، عن أربعة تيارات :

تيار العقلانية الذى يمثله المعتزلة والفلاسفة، والتيار الإنسانى الروحى الذى يمثله المتصوفة، والتيار العلمى التجريبى الذى يمثله أشباه : جابر بن حيان والحسن بن الهيثم وغيرهما . وأخيرا، التيار الذى يضم أهلَ السّنة بمذاهبهم الأربعة من ناحية، والتيارُ السلفى الذى تحوّل إلى تيار اتباعى جامد، يحول دون التقدم من ناحية مقابلة . ومن يريدُ أن يفيد من التراث فى تأصيل حداثته أو تجذيرها، عليه باختيار التيار الذى يتقارب وتوجهاته الحداثية، ويدعمها بما هو قادرٌ على دفعها . والعقلانية هى الوجه الآخر للنزعة الإنسانية من هذا المنظور الذى لابد من إعادة قراءة التراث فى ضوئه . ولا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا الإفادة من تعامل غيرنا مع تراثه الدينى بوجه خاص، وخلق صيغ توفيقية باهرة، ما أجدرنا بتأملها (اليابان) . والاختيار أمرٌ حتمىٌ لمن يريد أن يدعم التوجه إلى المستقبل بما يسنده من ميراث الماضى الابتداعى وليس الاتّباعى .

جـ - ولا تنفصل عن المعرفة بالتراث - فى هذا الجانب - المعرفةُ باللحظة التاريخية التى يتحرك فيها وبها فعل الحداثة، وذلك بكل شروطها السياسية والاجتماعية والثقافية التى لابد من الانطلاق منها، والبحث عن صيغ جديدة فاعلة لمواجهتها من ناحية، ومجاوزتها من ناحية مقابلة. ويعنى ذلك عدم القفز على المراحل التاريخية، أو حرقها، أو تجاهلها، فلا يمكن الانتقالُ من فكر مجتمع تقليدى، غارق فى التخلف، إلى فكر مجتمع مابعد حداثى، ونحن لم ندخل أبواب الحداثة أو نقرعُ أبوابها بعد، ولا نزال نعيش فى زمن ما قبل القبل من الحداثة. ولا شك أن الوعى باللحظة التاريخية هو الذى جعل جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده أكثر تأثيرا من شبلى شميل، كما جعل من على عبدالرازق، ومصطفى عبدالرازق أكثر فاعلية من إسماعيل أدهم. وفى النهاية أدى إلى أن يكون محمود الخضيرى أعمق تأثيرا من إسماعيل مظهر، أولا لأن إدراكهم للشروط التاريخية لمواقعهم ساعدتهم على صياغة خطاب يصلُ إلى قطاعات ودوائرَ واسعة فى هذا الواقع، دون تعالٍ عليه، أو تجاهل لشروطه.

ولا شك أنه لا يمكن لأى فعل حداثى - أيا كان المسمى الذى نطلقه عليه - أن يسهم فى الانتقال بمجتمعه من شروط الضرورة إلى آفاق الحرية إلا إذا كان الفاعلون لهذا الفعل على مستوى الخبرة العميقة بالواقع وجرعات الدواء اللازمة له ومواصفات الخطاب الذى يخرجهم من حوارات الغرف المغلقة إلى التأثير الفعال فى ثقافة المجتمع وإشاعة الاستنارة فيه.

ولا ينفصل عن هذا الشرط الأخير ما يجب أن يوازيه فى عقل المثقف الذى لابد أن يجاوز مرحلة الاتباع والتقليد إلى مرحلة الاجتهاد والابتداع. ولا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا، فى هذا المقام، أننا لا نزال نستهلك المعرفة الوافدة من العالم المتقدم ولا نسهم فى إنتاجها، وذلك بسبب تخلف قوى إنتاج المعرفة فى بلادنا.

وأتصور أن الوعى النقدىَّ وروحَ المساءلة يمكن أن تكون مدخلا أوليا لمجاوزة هذا القصور المعيب، فنحن لسنا فى حاجة إلى صور مكرورة وإنما إلى عقول مبدعة.

ومن حسن الحظ أن بعض مثقفينا، رغم ندرتهم، وصل إلى درجة باهرة من التميز على مستوى العالم كله، ابتداء من إدوار سعيد الفلسطينى وليس انتهاءً بعبد الفتاح كيليوطو المغربى فى مجال النقد الأدبى، أو سمير أمين المصرى والعروى المغربى. وغيرهم من القلة القليلة جدا التى جاوزت عقلية النقل ووصلت إلى مدى الإضافة. ولا يرجع ذلك إلى تحسن شروط إنتاج المعرفة وعلاقاتها فى المجتمعات الغربية فحسب، وإنما فى الوقت نفسه إلى سلبية الوعى النقدى عندنا، بوصفنا مثقفين، وعجزنا - فى حالات كثيرة - عن المساءلة الجذرية لما نأخذه عن الغرب الأوربى - الأمريكى، والنتيجة هى عجزنا عن صنع كليات جديدة، وابتكار حلول غير مسبوقة على المستوى الفردى قبل الجمعى.

وتحقيق هذه المهمة ليس مقصورا على المثقف المدنى وحده، بل يجاوزه إلى رجل الدين الذى لا يزال عاجزا عن الحوار مع العصر، ذلك لأننا تركنا زمن أمثال محمد عبده الذى لم يكف عن التفكير فى العلاقة بين الإسلام والعلم والمدنية، ودخلنا عالم أسامة بن لادن ومصعب الزرقاوى، وغيرهما من الأصوليين المسلمين والمسيحيين على السواء. إن رجل الكنيسة الذى اعترض على عرض فيلم «بحب السيما» - مثلا - لا يختلف جذريا عن المفتى الذى أفتى بتحريم التماثيل الكاملة، حتى للعظماء.

وأعتقد أن الخطوة الأولى للخروج من هذا المأزق الخانق هى أن نبدأ بأنفسنا، وأن يبدأ كل منا فى مساءلة طرائق إدراكه لنفسه وللعالم من حوله، مندفعا مع روح المساءلة التى لابد أن تبدأ من الفرد، وتمر بالمجموعة القليلة

الطليعية، فتتكون منها بذرة الزمن القادم الآتى بما يمكن أن يحقق الأحلام. ولا بديل عن ذلك إلا إدانة الذات، وعدم الاكتفاء بإلقاء اللوم على غيرنا بدل أن نبدأ بأنفسنا وأن نغير لحمة العقل وسداه داخل كل واحد منا. ولنبدأ بأن نتعلم آداب الحوار من جديد، واحترام حق الاختلاف وليس استخدامه شعارا دون مضمون فعلى، ونحترم الشك والتجريب والمغامرة عند غيرنا، والتمثل النقدى لأصول أى مجال معرفى قبل ادعاء المعرفة به، أو الثرثرة الجوفاء عنه. وعلينا - بالقدر نفسه - أن نؤمن بنسبية المعرفة، ونجعل الأولوية للعقل والتفكير العلمى دائما، ونكون قدوة لغيرنا فى نبذ منطق الخرافة، وقس على ذلك غيره الكثير، فهل نفعل؟! ومن أين نبدأ؟ ذلك هو السؤال الذى ينبغى أن يجيب عنه كل واحد منا فى صدق جارح مع النفس، من غير آليات دفاعية، أو تبريرات هروبية.

سؤال التغير - سؤال المستقبل(*)

-1-

من المفيد بين الحين والحين أن يتأمل الفكر العربى متغيرات ثقافته العربية، خصوصا فى لحظات التحول التى تتغير بها العلاقات والمفاهيم، وتتكاثر العوامل التى تنقل الثقافة من حال إلى حال، أو من واقع بعينه إلى واقع مغاير، فتدخل بها زمنا جديدا تستجيب فيه الثقافة إلى متغيرات واقعها الذاتى أو المحلى من ناحية أولى، ومتغيرات علاقاتها بالعالم المحيط بها والمؤثر فيها من ناحية مقابلة. ونحن نعيش فى لحظة زمنية تبعث على إعادة طرح سؤال التغير وسؤال المستقبل بقوة وإلحاح، فالواقع العربى أكثر هوانا من ذى قبل، والأرض العربية أكثر احتلالا، ابتداء من الاحتلال الأمريكى للعراق، وليس انتهاء بالاحتلال الإسرائيلى الذى أعلن أن قطاع غزة والضفة ليستا أراضى محتلة، والأنظمة العربية الحاكمة تزداد قبحا حتى فى محاولة تجميلها، ولا تتعلم من دروس التاريخ قط، ولا ترى مصيرها فى مرآة نظام صدام الذى هو تمثيل نموذجى لأشباهه. والمثقف العربى يبدو مرتبكا بين الأزمنة، محيَّرا إزاء المتغيرات التى

(*) نشرت بجريدة الحياة 23 يوليو 2003م.

تعصف به، والتى تفقده التوازن فى حالات كثيرة، فتتبدد توجهاته التى تبدو فاقدة المحور، عاجزا إلا عن تبادل الاتهامات فى ميلودرامات المقتولين القتلة، مهوّسا بكوارث اللحظة التى تنوخ بثقلها حتى عندما يطرح على نفسه أسئلة الأفق الذى يمكن أن يخرجه من المدار المغلق الذى يحياه.

وأول ما يلفت الانتباه فى هذا الصدد أن رغبة الفكر العربى فى تأمل متغيرات ثقافته العربية، لا تنبثق على نحو تلقائى، أو عشوائى، أو عفوى، أو حتى على نحو متكرر دائم هو بعض الطبع المتأصل، وإنما تنبثق هذه الرغبة مقترنة بمثير خارجى، مثير تغدو معه الرغبة نفسها نوعا من الاستجابة الشرطية لدوافعها الملازمة لها ملازمة العلة والمعلول. وتتجلى هذه الدوافع فى كثرة المتغيرات المتلاحقة، والتأثيرات الجذرية الناتجة عنها، والفاعلة فى أدوات إنتاج الثقافة وعلاقاتها. وهى متغيرات مشروطة بالتاريخ بالطبع، غير خارجة على قوانينه المتباينة أو المتنوعة، خصوصا فى اقترانها بلحظات التحول الكبرى التى تمايز بين العهود، وتفصل بين التوجهات، وتوقع الخلاف بين المؤتلفات، أو توقع الائتلاف بين المختلفات.

وإذا كان الفكر العربى لا يطرح سؤال المستقبل، عادة، إلا إذا كان حاضره يعانى أزمة حادة متعددة الأبعاد، ويواجه مخاطر تهدد هويته، كما تهدد الأنساق التى ألفها، والتى تثبت له التجربة أو التجارب المتلاحقة أنها أنساق تؤدى - فى جانب منها - إلى هزيمته فى مواجهة التحديات التى يصطدم بها، فإن الفكر العربى نفسه لا يطرح سؤال التغير إلا فى علاقته بأزمة أو أزمات من النوع نفسه الذى يقود إلى سؤال المستقبل. ويعنى ذلك أن سؤالنا عن التغير هو الوجه الآخر من سؤالنا عن المستقبل، كلاهما تجسيد لآلية دفاعية وتعبير عنها، وكلاهما محاولة لاستباق ملامح اللحظة الحاضرة

فى قسوتها الحدّية، وذلك قبل أن تفرّ هذه اللحظة فى زحمة الأزمنة المتداخلة، أو المتضادة، متجهة إلى المستقبل الذى قد يغدو صورة محمَّلة بالوعد، أو مثقلة بالوعيد.

وتاريخنا الثقافى كله شاهد على ذلك، للأسف، ابتداء من اللحظة التى دقّت فيها مدافع نابليون حصون الإسكندرية، وانتهاءِ باللحظة التى لا نزال نعيش رعبها منذ أن هطلت صواريخ توماكروز على الدفاعات العراقية، مستهلة عهدا جديدا من الاحتلال المزوّد بأحدث تقنيات الدمار. وما بين هاتين اللحظتين، مع استثناءات نادرة، واحترازات لا تقلل من سلامة التعميم، يظل الفكر العربى السائد لا يطرح سؤال التغير على نفسه، أو سؤال المستقبل، نتيجة مكونات ذاتية تقترن بخصوصية وعى يقظ، لايتوقف عن مساءلة نفسه، أو وعى تنبنى معرفته بأفعال مراجعة لا تنتهى عند حد، ولا تتوقف عند نهاية ثابتة، وإنما نتيجة مكونات ذاتية من نوع مغاير، مكونات لا تنتبه إلى التغير إلا إذا تشكل على هيئة كارثة، أو جائحة تبدو مفاجئة، غير متوقعة، مع أن لها مقدماتها وأسبابها، أو تتجسد فى شكل خطر مخيف. وعادة، ما يأتى هذا الخطر من الخارج، متمثلا فى غزو عسكرى، أو هزيمة حربية، أو هيمنة اقتصادية، أو تحولات عالمية تقلب موازين القوى، وتعيد ترتيب العلاقات الدولية التى لا تزال تنطوى على ثنائيات التابع والمتبوع، دول الشمال ودول الجنوب، العالم الأول والعالم الثالث، الدول المتقدمة والدول المتخلفة التى أطلقوا عليها «الدول النامية» على طريقة العرب فى تسمية الأعمى بالبصير والعليل بالسليم.

ويبدو أنه لابد من التمييز بين أمرين لا ينفصل أولهما عن الثانى فى هذا السياق. أولهما: التمييز بين نوعين من وعى التغير، وثانيهما: علاقة التغير بالآخر. أما الأمر الأول فيحدد الاختلاف بين نوعين من الوعى. أولهما

وعى إذعانى خانع، غارق فى شروط الضرورة، محاصر بعلاقات الاتِّباع وأدوات التقليد، لا يرى إلا ما هو مبرمج على رؤيته، ولا يستجيب إلا إلى ما يجانس العناصر التكوينية لأنساقه، مطبوع بأعراف العادة وثوابت التقليد التى لاتلمح إلا أشباهها التى هى إياها بأكثر من معنى. وهو وعى مستغرق فيما هو واقع، أو قائم، أو ثابت، ينفر من المختلف الذى يغدو شذوذا، ويقلقه التباين الذى يقرن متغيراته ببدع الضلالة المفضية إلى الدمار. وحتى عندما يفارق هذا الوعى صفاته الدينية، ويغدو وعيا مدنيا، فإنه يظل محافظا على عناصره التكوينية الأساسية، ومن ثم المبادئ نفسها المقترنة بإيثار المعلوم على المجهول، والاكتفاء بالقائم، والتقوقع فى الراهن، وعدم مجاوزة الحاضر، فمدى رؤية هذا الوعى محدود بالثابت الذى هو تكرار للثوابت السابقة التى هى، بدورها، تكرار لثوابت أسبق منها، إلى نقطة الابتداء الأولى التى هى لحظة تأويلية متخيلة تنقلب إلى إطار مرجعى يقاس عليه كل ما يأتى بعده إلى نهاية الزمان. وأيا كان موقع نقطة الابتداء الأولى، أو صفاتها المراوحة بين الدينى أو المدنى، السياسى أو الفكرى، فإنها تظل الإطار المرجعى الذى لا يعتمد إلا المشابهة التى يتكرر بها الأصل السابق أيا كانت صوره، وإيثار المعتاد على ما يمكن أن يأتى به التجريب أو التحديث بتحولاته الجذرية المقلقة.

ولا فاصل فى هذا الوعى بين يمين أو يسار بلغة السياسة، فالأصولية المهيمنة على آلياته تجعله أسير القياس على إطار مرجعى سابق فى الوجود والرتبة، ميالا إلى تكرار طرائق القياس نفسها وألوان المحاجة التى لا ينتبه هذا الوعى إلى تهالكها، أو إلى أن الكثرة الكاثرة من طرائقه فى القياس والمحاجة أسيرة الماضى الذى انتهى بشروطه النوعية، والذى لم يعد يصلح لأن يُقاس به أو عليه غيره من الأزمنة المغايرة فى شروطها النوعية والمختلفة

فى تحدياتها الجذرية. وتبدو لغة هذا الوعى الإذعانى، فى أصوليتها المدنية، بمثابة تكرار للقوالب والشعارت القديمة نفسها، ومحاكاة لخرائط عقلية قديمة، فتظهر لمن يتأملها - من منظور نقضى - صرخات بلا معنى، واتهامات فى غير موضعها، وإدانات هى آليات دفاعية فى آخر المطاف، آليات من ذلك النوع الذى يعتصم به الوعى المأزوم، العاجز عن مواجهة المتغيرات حوله، فيلوذ برفض سلبى، رافضا كل صوت يصدمه برؤية مغايرة حتى فى مجاله النوعى، مندفعا إلى الاتهام الذى لا يقع إلا عليه، وحده، فى عجزه، حتى عندما يتوجه إلى غيره.

وكلما ازدادت حدة الأزمة المطبقة على هذا الوعى، وتكاثرت وطأة المتغيرات التى لايحتملها، والتى تقع عليه كالكارثة المفاجئة نتيجة عدم قدرته على استشرافها أو التشوف إلى أسبابها، ازداد هذا الوعى عنفا فى استجاباته إلى التغير، وتكاثرت عباراته الانفعالية التى لاتفرغ المشحون من إحباطاته التى تنفجر على نحو مفاجئ، فتتحول إلى استجابات سلبية، استجابات يظهر أثرها فى تعميم منطق المؤامرة المستمرة على الضحية التى تقاد إلى الذبح مرات، ومرات، لا تملك من المقاومة غير صراخ اليأس، أو صراخ الاتهام الذى يبدأ بجلد الذات وينتهى إلى تخوين الآخرين، لكن دون قدرة حقيقية على مجاوزة جدران السجن الذى يبنيه ذلك الوعى حول نفسه، أو الحدود الضيقة للمدار المغلق الذى يتقوقع فيه على شعاراته التى يبح صوته من تكرارها، لكنه لا يرى له خلاصا إلا فى تكرارها العقيم.

والوعى المقابل لهذا الوعى الإذعانى هو الوعى النقدى أو النقضى بلا فارق جذرى، وهو الوعى الذى يضع كل شىء موضع المساءلة، بما فى ذلك حضوره الذاتى، فهو وعى تتمرد فيه الأنا الفاعلة على طرائقها الموروثة فى المعرفة، سواء معرفة نفسها من حيث هى حضور متعين فى الوجود، أو

معرفة واقعها فى علاقتها به من حيث هو حضور مستقل فى الوجود. وبقدر ما يتمرد هذا الوعى على أدوات إنتاج المعرفة السائدة فى مجتمعه، ساعيا إلى تطويرها بما ينتج علاقات معرفية جديدة، فإنه لا يكفّ عن مساءلة مدركاته، ومساءلة نفسه فى فعل إدراكه الدائم، منطويا على مبدأ فاعل مؤداه أن كل ما يمكن إنجازه يفسح السبيل إلى إنجاز غيره، وذلك فى خط صاعد لا نهاية لدافعه الذى لا يكف عن فعل المساءلة الدائمة التى هى العلامة الأولى لهذا الوعى. وطبيعى أن ينقض هذا الوعى صفات الإطلاق: اليقين، التسليم، النقل، التقليد. . وأن يرفض الإجابات الجاهزة والقوالب المتكررة، وأن يستبدل بمبدأ الواقع مبدأ الرغبة، وذلك فى حيوية استبداله النسبى بالمطلق، والشك باليقين.

والإطار المرجعى لهذا الوعى هو نقطة الإمكان التى تظل واقعة دائما فى الزمن الآتى، الإمكان الذى يغدو أفقا صاعدا مفتوحا على الوعود التى لانهاية لاحتمالاتها الموجبة، فهو وعى يستبدل بلحظة الابتداء الأولى السابقة فى الزمن لحظة الإنشاء المتكررة فى معنى الجدّة، والموزّعة على تتابع نقاط الزمن القادم، فى مدى التطور والتقدم، كما يستبدل بعادة التقليد أيا كان نوع الموضوع المقلّد أو زمنه ومكانه رغبة التجديد والخلق أو الإبداع الذاتى المستمر. ولذلك فسؤال المستقبل هو بعض مكونات هذا الوعى الذى ينظر إلى الأمام، ويفكر فى الواعد من أيامه القادمة بالجديد، مؤثرا التباين على التماثل، والمتعدد على الواحد، والتجريب على التقليد، والابتداع على الاتِّباع، والحرية على الضرورة، والتمرد على الإذعان، والسؤال المفتوح على الإجابة المغلقة.

والحاضر الذى يبدأ منه الوعى النقدى - أو النقضى - هو الحاضر الذى تتقاطع فيه الأزمنة، وتتجاور، وتتصارع، حتى فى تعين شروط لحظته

الراهنة التى تولّد تحدياتها فى العالم الذى هو عالمنا وعالم غيرنا، العالم الذى لا نزال نعانى فيه أحوال التبعية السياسية والاقتصادية، ولكن بتقنيات مغايرة وعلاقات معقدة، الأمر الذى ينفى الثنائيات المتضادة البسيطة التى عاشت عليها الثقافة الوطنية فى مراحل التحرر القومى من الاستعمار التقليدى. وقد مضى الاستعمار التقليدى، واستقر فى ذكريات مريرة لزمن مضى بشروطه، وتبعه الاستعمار الجديد بشروط مغايرة، ويظهر الآن استعمار أجد فى علاقات أكثر تعقيدا، مصحوبا بتقنيات غير مسبوقة، يتدعم بها أخطبوطه الإلكترونى الهائل الذى يبسط أذرعه وأرجله التى لانهاية لها على الكرة الأرضية بأسرها، يضع من التحديات وينصب من الشباك والشراك ما لا تنفع معه الثنائيات البسيطة للماركسيين التقليديين، والناصريين الأصوليين، والبعثيين الجامدين، وجماعات التأسلم التى لاتحسن سوى لغة التكفير. وينطبق التحليل نفسه على التحديات الثقافية لعولمة هذا الاستعمار الأجَدّ، وهى تحديات لا تفلح فى مواجهتها مواجهة جذرية الشعارات التقليدية لخطاب الثقافة الوطنية فى الخمسينيات والستينيات العربية، حيث كنا نغنّى لجيش عربى واحد وشعب عربى واحد وزعيم عربى أوحد، أقصد إلى تلك الشعارات الزاعقة التى دفعت أمثال عبد الله القصيمى إلى وصف العرب بأنهم ظاهرة صوتية.

وللأسف، فإن الوعى السائد فى الفكر العربى هو الوعى الإذعانى الذى لا يرى من التغير سوى البدع المفضية إلى الضلالة بالمعنى الدينى أو المعنى المدنى، ولا يعى التغير الجذرى إلا كالجائحة التى تبدو مجهولة الأسباب، فهو وعى لا يستشرف التغير الجذرى أو يتوقعه، وإنما يستجيب إليه بآليات دفاعية لا تخلو من «العقلنة» و«التبرير» بمعناهما الفرويدى الذى يقترن بالكيفية التى تحمى بها الذات المهزومة نفسها بتبرير انطوائها السلحفائى.

أعنى أنها آليات لا تهدف إلا إلى حماية هذا الوعى من الانهيار فى مواجهة المتغيرات الصادمة، ودفعه إلى نوع من التأويل التخيلى الذى يحفظ عليه بقاءه بذرائع يتصورها أدوات للمقاومة، بينما هى أدوات للرفض العاجز.

2- التغير والآخر

تأتى صدمة التغير الجذرى مقرونة بحضور «الآخر» الذى تتعدد صوره فى فكرنا السائد، لكن الذى يغدو حضوره الأجنبى المخيف قرين غزو عسكرى يهزم الإرادة، أو هيمنة اقتصادية مفاجئة لها آثارها الوخيمة فى مدارج التبعية، أو تسلّط معرفى لا سبيل إلى مقاومته بالأدوات المعروفة فى علاقات الاتِّباع الذى هو الوجه الآخر من علاقات التبعية. وهنا، يغدو سؤال المستقبل الوجه الآخر من سؤال التغير، أو لازمته الحتمية - إذا شئنا الدقة - فى أفق الشعور بالصدمة المتكررة التى تتأكد مع كل غزو للآخر. والنتيجة هى انطواء سؤال التغير على سؤال المستقبل فى مواجهة الحضور العدائى للآخر الذى لا تتوقف كوارثه، أو فى مواجهة مخاطره التى تهدد - على نحو مفاجئ - الهوية الذاتية أو الوطنية أو القومية.

هكذا، لا ينبثق سؤال التغير الجذرى فى الفكر العربى السائد، فى اقترانه بسؤال المستقبل، إلا نتيجة الآخر، وفى لحظات الصدام معه، أو لحظات الهزائم فى مواجهاته، وعلى نحو تتكرر اندفاعاته السابقة التى لا تفارق فيها صياغة السؤال وطرائق الإجابة عنه، المدار المغلق لمعنى المفاجأة أو الصدمة.

صحيح أن الأنا لا تكتمل لها معرفتها بنفسها إلا فى علاقتها بآخر، وأن كل وعى بالذاتية هو وعى بالغيرية بأكثر من وجه. لكن علاقة الذات بالآخر تختلف من وضع إلى وضع غيره، سواء فى أحوال الذوات الفردية أو الثقافات الجماعية. والأمر، فى النهاية، يتوقف على صورة «الآخر» فى

وعى هذه الأنا (الذات) سواء فى تعدّدها أو أحاديتها، واعتمادا على نوع العلاقة بهذا الآخر، وتقلّبها ما بين علاقات التفاعل أو الحوار من ناحية، أو علاقات العداء والصراع من ناحية ثانية، أو علاقات الخوف المقترن بالانهزام أو الاستسلام من ناحية أخيرة. وسواء كانت علاقة الوعى الإذعانى بالآخر علاقة رفض أو استسلام، من منظور مبدأ الرغبة التخيّلى أو مبدأ الواقع الفعلى، فإنها تظل علاقة غير متكافئة، تنعكس على توجهات سؤال التغير وسؤال المستقبل المترتب عليه، وتظل قرينة النتيجة المتكررة التى تجعل من إدراك التغير صدمة مفاجئة مربكة، يهرب منها الوعى الإذعانى فى الفكر السائد بالسؤال المتوتر الملهوف عن مستقبله.

حدث هذا فى مطالع النهضة عندما واجه جيل رفاعة الطهطاوى، فى مطلع القرن التاسع عشر، الانتقال إلى تبعية الدولة الغربية الأوربية المتقدمة. وكانت الإجابة على تحدى التبعية الجديدة هى مواجهتها بما هو النقيض من توجهها. ولذلك انبثقت عملية استعادة الماضى الزاهر غالبة طاغية، وذلك فى أفق من البعث الذى جعل من المستقبل المتخيل - ومن ثم الإجابة عن سؤاله - صورة من صور الماضى المزدهر أو إحياء له. وكان الزمن المستعاد هو العصر الذهبى المتخيَّل أو المؤوّل للحظات الانتصار التى اقترن فيها الحضور العربى الإسلامى بصفات القوة والغلبة على العالم القديم الذى دان له، وصفات التقدم التى أسهمت فى نقل البشرية كلها من العصور الوسيطة إلى العصور الحديثة. وكان فى ذلك بداية السلفية العقلانية التى استبدلت بنقل الحنابلة ونفورهم من العقل اجتهاد المعتزلة وإعلائهم من شأن العقل، ولكن من غير وضع العقل نفسه موضع المساءلة، أو النظر إلى إنجازات المعتزلة والفلاسفة بوصفها نقطة للابتداء الذى يمضى بعيدا عن مبدأ المماثلة أو منطق الاستعادة. ولذلك استخدمت فى وصف هذا المنزع

الإحيائى صفة «السلفية العقلانية» لأنها ظلت نزعة تقيس على السلف من أهل العقل، وتستند إليهم فى مواجهة أهل النقل المحدثين الذين كانوا يستندون، بدورهم، إلى أهل النقل من القدماء. وقد كانت السلفية العقلانية الوجه الإيجابى لبداية النهضة فى صعودها بالقياس إلى السلفية النقلية، فهى على الأقل حررت الأذهان من تقديس النقل والتقليد، وأشاعت معانى الابتداع التى اقترنت بإعادة فتح أبواب الاجتهاد، واستبدلت زمنا مزدهرا فى الماضى بزمن مزدهر فى الحاضر، حتى لو كانت قد بقيت فى أفق الاستعادة الذى لم يقطع ما بينه والماضى، مستبقيا سلفيته التى لم تنقطع تجلياتها المتعددة الجديدة عن أصولها القديمة، خصوصا فى عملية قياس المستقبل الواعد على الماضى الزاهر.

وإذا كان فعل الاستعادة، إحياء أو بعثا، ينبنى على اختيار قصدى من معطيات الماضى، فإن هذا الاختيار كان يتوقف عند حد معين لا يجاوزه، ولا يجرؤ على نقضه أو مساءلته، وإنما يحاكيه بما يجعل من المختار نموذجا للقياس عليه والبناء على مثاله. وكان محتّما - والأمر كذلك - أن يعيد الفكر العربى إنتاج أفكار المعتزلة والفلاسفة، فى تأسيس نهضته الصاعدة، وأن يستعيد المبادئ الكلامية فى الدفاع عن العقيدة بالعقل، مستعيدا لوازم فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، وذلك للدفاع عن العقيدة الإسلامية فى مواجهتها الأفكار الواردة عن الغرب المتقدم، خصوصا تلك الأفكار التى لحقت بممثليها صفات «الدهريين» أو «النيتشريين» - إذا استخدمت اصطلاح جمال الدين الأفغانى.

وفى موازاة هذا الاتجاه الفكرى كان الإبداع الأدبى يستعيد الأصوات القديمة، وبخاصة فى الشعر، ويدخل زمن البعث الذى أصبح شعارا للحركة الأدبية، وعلامة على توجهاتها الغالبة إلى بداية الحرب العالمية

الأولى. وكانت الإيجابيات التى تحققت دالة من هذا المنظور، ولكنها لم تمنع من وجود جوانب سلبية ملازمة. وهى جوانب انطوت عليها عملية استعادة الماضى الزاهر التى انحصرت فى دائرة الاسترجاع، فأصبحت مرادفة لمعنى البعث أو معنى الإحياء، وكلا المعنيين عود باللاحق على السابق، أو عود بالسابق على اللاحق، فى علاقة التبادل الإسقاطى التى يغدو بها الجديد نوعا منْ تكرار القديم.

وأحسبنى فى حاجة إلى توضيح أن الاستعادة بمعناها الخالق تعنى استعادة القوة الدافعة دون فقد القدرة النقدية على المساءلة أو التحويل، أقصد دلالة الانطلاق التى يبدأ بها اللاحق من حيث انتهى السابقون وليس من حيث ابتدأوا، فالانطلاق من حيث البداية لا يخلو من التكرار، ويفضى إلى سلب النهايات ذاتها، فينقلب على دافعه الإيجابى متخليا عن صفته النهضوية. أما البدء من حيث انتهى السابقون، مستعيدا ما فعلوا، فمغزاه الدال وضع جهد السابقين موضع المساءلة لاكتشاف المدى الذى وصلوا إليه، والمدى الذى كانوا يمكن أن يصلوا إليه، والمدى الذى يمكن أن يمضى فيه اللاحقون، محققين كل ما لم يخطر على بال السابقين، حسب سُنَّة الزمان وشروط المكان. ولذلك لم تفارق الدلالة الفعلية للإحياء أو البعث - على مستوى الممارسة الغالبة - دلالة الحركة المحكومة والمحدودة سلفا، الحركة المحكوم عليها حتى من قبل أن تبدأ بالمراوحة فى مكانها المحتوم فى دوائر منغلقة على مدارها الذى لا يمكن مجاوزته، فتبدو الحركة أسيرة إطار مرجعى سابق، كل ابتعاد عنه هو تكرار له، وعود عليه بوصفه الأصل الحاضر فى كل تمثلاته اللاحقة التى تتراتب قيمتها بتراتب أوجه شبهها بالأصل الأقيم أو الأقوم.

ولا أحسبنى مغاليا لو قلت إن الفكر العربى السائد عاود طرح سؤال المستقبل - ومن ثم سؤال التغير - بالآلية نفسها، فى اتجاه آخر، يفضى إلى نتائج مغايرة فى الظاهر، من حيث الشكل أو المغزى، وربما الدافعية،

ولكنها ليست مغايرة من حيث الجوهر، خصوصا فى آلية الفعل الذى يتعلق بأصله، أو يحاكيه، فى مدى الاستجابة التى تغدو استعادة، وفى مدار الاستعادة التى تغدو نوعا من الاتِّباع.

حدث ذلك عندما فرضت الحرب العالمية الأولى متغيراتها الجذرية الصادمة التى فرضت نفسها على الفكر العربى السائد، متغلغلة فى أوضاعه الاقتصادية وعلاقاته السياسية وتوجهاته الثقافية. وكانت النتيجة الانتقال من دائرة استعادة ماضى الحضارة العربية أو ماضى «الأنا» القديمة فى عصور ازدهارها وانتصارها على «الآخر» السابق عليها والمعاصر لها، إلى حاضر التبعية لذلك «الآخر» المنتصر المتقدم الذى تزايد إغواؤه، خصوصا بعد أن شاعت آليات تعليمه التى وصف بعضها أمثال تيموثى ميتشل فى كتابه المهم «استعمار مصر». وكانت النتيجة صياغة الأنساق التى بدت واعدة للمشروع الليبرالى، ووضع هذه الأنساق فى حالة تضاد مع المشروع الإحيائى، لكن بما لم يخلُ من دلالة الاستعادة التى ظلت متكررة الرجع، فما حدث كان استبدال نموذج قبْلى بنموذج قَبْلى سابق. وكان «الآخر» فى القلب من عملية الاستبدال التى واجهت «الآخر» الحاضر باستعادة نقيضه القديم فى حالة البعث، واستبدلته هو بنقيضه القديم أملا فى نهضة أقوى فى مرحلة ما بين الحربين. ولذلك انبنى المشروع الجديد للنهضة على ثقافة «الآخر» وليس عدوانه، وعلى تقدمه وليس استغلاله.

وكانت النتيجة أن صيغت تمثيلات المشروع الجديد وتجلياته المتباينة على أساس من اتِّباع النموذج الليبرالى الأوربى، والدخول معه فى علاقة التلميذ النجيب بالأستاذ النابغة الوحيد. ولم يمنع هذا المشروع الجديد من صياغة حلم للاستقلال عن الأصل المتقدم، لكن فى موازاته، وبأدوات إنتاجه المعرفية وعلاقاته الثقافية التى تتأسس على مبدأ المركزية، وهى العلاقات التى سرعان ما أنتجت الثنائية المتعارضة بين قلب «الشرق الفنان» وعقل

«الغرب العالم»، وذلك على مستوى الآلية الدفاعية فى العلاقة التى سعى بها التابع إلى التميز عن المتبوع، لكن فى داخل الدائرة نفسها. أقصد الدائرة التى دفع التسليم الضمنى بها طه حسين إلى أن يستهل أطروحته للدكتوراه فى باريس سنة 1917، بقوله:

«إنى أعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير أوربا، وفى مقدمتها فرنسا، سيعيد إلى الذهن المصرى كل قوته وخصبه».

وهو استهلال لا يختلف فى مغزاه عن القول الجازم الذى خطَّه العقاد فى تقديم الديوان الأول لرفيقه إبراهيم المازنى، سنة 1913، مؤكدا أنه:

«تبوأ منابر الأدب فتية لا عهد لهم بالجيل الماضى، نقلتهم التربية والمطالعة أجيالا بعد جيلهم، فهم يشعرون شعور الشرقى، ويتمثلون العالم كما يتمثله الغربى».

وأتصور أن الحرص على إيجاد أنواع من المصالحة بين ثنائية «الشعور الشرقى» و«التمثل الغربى» هو الوجه الآخر من الثنائية المتجاورة لقلب «الشرق الفنان» وعقل «الغرب العالم» التى تعمَّقت وجدان أغلب مفكرى فترة ما بين الحربين، وذلك على امتداد أفق البحث عن الاستقلال الموازى الذى لم يكف طه حسين مثلا عن الحلم به فى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» سنة ١٩٣٨. وقد صدر الكتاب قبل انطلاق مدافع الحرب العالمية الثانية بثمانية أشهر على وجه التحديد، مؤكدا انتساب الثقافة المصرية إلى حوض البحر الأبيض المتوسط الذى يشدها إلى مستقبلها المقرون بالعقل الإنسانى الذى صاغ حضارة اليونان، وحضارة النهضة الأوربية الحديثة، ويجمع بين الشرق والغرب، مهما اختلفت العصور والأزمنة، ولا أمل إلا فيه وحده، قائدا، وهاديا، ودافعا، ومعبرا، وقوة محركة تضع مصر فى

المسار الثقافى الصحيح، والواعد. المسار الذى يكمل رحلة الطريق الاجتماعى الذى سبق إليها قاسم أمين فى تمثل صورة «المرأة الجديدة» على الطراز الغربى، والطريق السياسى الذى سبق إليه أحمد لطفى السيد فى تبشيره بمذهب «الحريين» من أنصار الحرية الليبرالية.

وكان العقل الإنسانى - فيما رآه طه حسين - عقلا سرمديا، يتميز بدرجة عالية من التجريد، والتباعد عن القوميات والخصوصيات المجتمعية، حتى وإن ظهرت تجلياته من خلالها، فهو عقل أشبه بمفهوم «اللغة» عند دى سوسير، كامن بثباته وراء تجلياته المتغيرة، ولكنه خالد خلود الروح الذى لايفنى بفناء الأجساد، ولا يأبه بتغيرها. ولكن الجوهر السرمدى لهذا العقل الإنسانى جوهر متحيز فى تعيّنه الجغرافى السياسى فى نهاية المطاف، ذلك لأنه عقل لايبسط حضوره الزاهر إلا على مناطق جغرافية سياسية محددة، ولا يتجلى أكمل وأجمل ما يكون إلا خلال حقب بعينها لأمم متميزة، فهو عقل غربى بالدرجة الأولى، يبدأ اكتماله فى اليونان، ويتحرك مع الرومان، ويوحِّد بين الشرق والغرب على يدى الإسكندر وقيصر باسم اليونان مرة وباسم الرومان ثانية. ويتجلى عبر المسيحية والإسلام ليولد من جديد مع النهضة الأوربية، حيث تتركز بؤرته فى فرنسا، وإن غمر إشعاعه إنجلترا وألمانيا.

ولن يختلف عباس العقاد كثيرا حول خلاصة ما انتهى إليه طه حسين، وإن خالفه فى تركز البؤرة فى فرنسا، فالبؤرة عند العقاد مركزها إنجلترا التى تشيّع لثقافتها أقرانه من أتباع ثقافة السكسون التى هدتهم إليها اللغة الإنجليزية، وذلك مقابل ثقافة اللاتين التى قادت إليها اللغة الفرنسية. وكان الصراع الجديد بين هاتين اللغتين (أو الناطقين بهما والمتعلِّمين فى معاهد كل منهما) صراعا حَلَّ محل الصراع بين الدائرتين المتباعدتين لكل من السلفيين والتغريبيين، واكتسب طابعا عصريا دالا فى وعوده الثقافية، وفى مناظراته

الملازمة، وأهمها المناظرة الدالة التى اتخذت لنفسها صفة السجال بين «اللاتين والسكسون» فى المعركة الأدبية التى صال فيها العقاد (نصير السكسون) وجال فى مواجهة طه حسين (نصير اللاتين).

3- إيديولوچيا المشروع القومى

طرح الفكر العربى السؤال الخاص بالمستقبل - فى علاقته بالتغير - للمرة الثالثة مع البدايات العاصفة للحرب العالمية الثانية، وفى موازاة التحولات التى اقترنت بها، والنتائج التى ترتبت عليها، والتى أسهمت فى الانتقال بالعالم العربى من واقع التبعية للاستعمار القديم إلى عتبات التبعية للاستعمار الجديد الذى جسّدته الولايات المتحدة الأمريكية، خصوصا بعد أن خرجت من الحرب العالمية منتصرة على أعدائها، مهيمنة على حلفائها، مستهلة زمنا جديدا من علاقات التابع بالمتبوع. وكان ذلك فى موازاة صعود مواز للاتحاد السوڤيتى الذى خرج منتصرا بدوره، متحولًا إلى نموذج مقابل للنموذج الأمريكى، على مستوى العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية.

وقد فرض هذا التقابل ملامحه النوعية على التقابلات التى انطوى عليها الفكر العربى فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، الأمر الذى ظهر واضحا فى تقابلات اليمين واليسار بالمعنى السياسى والاقتصادى والفكرى، وذلك على نحو أسهم فى تعميق التضاد الحدّى بين أنصار الديموقراطيات الرأسمالية ودعاة الأنظمة الاشتراكية من ناحية، وبين أنصار الاقتصاد الاشتراكى المحكوم بالدولة القابضة والاقتصاد الرأسمالى المتحرر من أى قيد من ناحية ثانية. وأخيرا، بين الثقافة الرجعية والتقدمية فى الأفق المعرفى الفكرى. و«الرجعية» صفة أطلقها دعاة الاشتراكية «التقدميين» على غيرهم

من المعادين للاشتراكية، أو المدافعين عن الديموقراطيات الليبرالية، وذلك فى الدائرة السلبية التى احتوت الطبقات الأرستقراطية الحاكمة - قبل ثورة تموز (يوليو) فى مصر، كما احتوت ممثلى الاتجاهات الدينية، خصوصا جماعة الإخوان المسلمين التى سرعان ما اصطدمت بدول المشروع القومى، أو اصطدمت بها دول المشروع القومى، عندما تحددت التوجهات، وبدأ الحسم فى صراع القوى الذى انتهى بانتصار الدولة العسكرية التى تجسَّد فيها المشروع القومى، ووجد فيها ما ينقله من مرحلة الحلم إلى مرحلة الواقع.

وكانت بداية هذا الصدام مصر الخمسينيات، مع أزمة مارس 1954 التى أطلق عليها اسم أزمة الديموقراطية. وهى الأزمة التى اقترنت بالاستهلال الدال لصعود النوازع الاستبدادية فى دولة المشروع القومى، النوازع التى كانت موجودة منذ البداية بسبب التكوين العسكرى للقائمين بالأمر فى هذه الدولة التى تحققت نماذجها المتعددة بانقلابات عسكرية، انتشرت فى الوطن العربى مع مطلع الخمسينيات، أو قبلها بقليل - إن شئنا الدقة.

وأبرز ما ظلّ يُمثِّل نموذج دولة المشروع القومى، نتيجة تكوينها العسكرى المؤثر، هو تسلطيتها التى تنبنى على خصائص ملازمة. تبدأ وتنتهى بالاحتكار الحاسم لمصادر القوة فى المجتمع لصالح النخبة العسكرية الحاكمة، وذلك من حيث هى - أى هذه النخبة - تمثيل طبقى أو سلطة إنابة مفروضة بالعنف الانقلابى. والمظهر الأول لهذا الاحتكار هو اختراق المجتمع المدنى وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تضامنية تعمل بوصفها امتدادا لأجهزة الدولة. والمظهر الثانى هو اختراق النظام الاقتصادى وإلحاقه بالدولة، سواء عن طريق التأميم أو إنشاء القطاع العام وتوسيعه، جنبا إلى جنب الهيمنة البيروقراطية على العمليات الاقتصادية. وكان من نتيجة ذلك توحش رأسمالية الدولة التى رفعت أعلام الاشتراكية، والتى قامت

بالاستيلاء على الفائض الاجتماعى وفائض القيمة بدل الرأسماليين الأفراد، الأمر الذى ترتب عليه خضوع الدولة التسلطية إلى تقلبات السوق الرأسمالى العالمى فى أسباب معاشها. ويتصل المظهر الثالث باستعمال العنف والإرهاب، والاعتماد على البطش أكثر من الاعتماد على الشرعية التقليدية. وكان ذلك - ولا يزال - قرين انتخابات بلا معنى، وغياب الدساتير الفاعلة، أو إلغاء الدساتير القائمة أو تأجيل العمل بها، وتجميد الحقوق المدنية، والاعتماد على قوانين الطوارئ، وتحويل نسبة كبيرة من الدخل القومى للإنفاق على الأجهزة القمعية التى تردع أو تستأصل كل من يغامر بالخروج على الدولة.

ولم تنفصل إيديولوچية الدولة القومية - فى تسلطية نموذجها السائد - عن المظاهر السابقة، خصوصا ما ظلت تقوم به أجهزتها من تأكيد لمبدأ «الإجماع» الذى يتجسّد به ما تراه النخبة الحاكمة، وإقرار مبدأ «اليقين» الملازم لآراء هذه النخبة، والإلحاح على مركزية القيادة التى لا تفارق شخص الزعيم الملهم الذى يحتل المرتبة الأعلى، كى تهبط منه التعاليم الملزمة إلى الشرائح والطبقات الأدنى التى لابد أن تستجيب بالطاعة والإذعان والتصديق. وترتَّب على ذلك أمران. أولهما: التضحية بلوازم الحرية فى سبيل لوازم الوحدة، واستبدال التصديق بالمساءلة، والطاعة بالمخالفة، وتأسيس التراتب الهرمى بين القيادات بوصفه الوجه الآخر من التراتب العسكرى الذى يفرض على المرءوس الطاعة المطلقة للرئيس. وثانيهما: الحدِّية الفكرية التى تفصل فصلا باترا بين الشعب وأعداء الشعب فى ثنائيات ضدية قاطعة، ثنائيات تنبنى على صيغ «إما هذا» وإما «ذاك»، فلا تعرف سوى الألوان المتضادة التى لا توسط بينها ولا تدرجات.

وبقدر ما اكتسبت هذه الحدِّية الفكرية ملامحها من الطابع العسكرى، فى رفضه التدرجات والتوسطات الفكرية، فإن هذه الحدِّية تجاوبت مع الوعى السائد الذى أشاعته الأجهزة الإيديولوچية، خصوصا فى ثنائياته الضدية التى قابلت ما بين الأنا والآخر، الشرق والغرب، الوطنى والعالمى، الاشتراكى والرأسمالى، أهل الثقة وأهل الخبرة، الرأى والرأى الآخر، المركز والأطراف. وهى تقابلات استعادت على نحو ما، ومع الاحتراس، وعلى المستوى الثقافى بوجه خاص، تقابلات المشروع الليبرالى ما بين «اللاتين» و«السكسون» أو أنصار الثقافة الفرنسية وأنصار الثقافة الإنجليزية، وذلك على نحو ما تناظر العقاد وطه حسين فى الثلاثينيات حول الأفضلية الثقافية لهذا البلد الأوروبى أو ذاك فى الاتِّباع. لكن التقابلات الجديدة المصاحبة لصعود دولة المشروع القومى خرجت من دائرة الموازاة أو المجاورة السلمية إلى دائرة التضاد والتقابل العدائى، نتيجة انقسام التوجهات الثقافية فى حدودها القصوى ما بين اليمين واليسار بالمعنى السياسى والفكرى. أقصد المعنى الذى لم يخلُ من علاقة اتِّباع للغرب الرأسمالى فى جانب، أو الشرق الاشتراكى فى جانب مقابل. وهى علاقة جاوبت بين دلالة الاتِّباع والتبعية فى المستويات المتفاعلة للسياسة والاقتصاد والثقافة والنظام الاجتماعى، وذلك على النحو الذى جعل الاتِّباع الفكرى موازيا للتبعية السياسية، ومن الاتِّباع السياسى والثقافى الخارجى الموازى الطبيعى لحضور الاتِّباع نفسه فى الداخل، حيث هيمنة الدولة بأجهزتها الإيديولوچية.

هكذا، عرفت الثقافة العربية الثنائية الضدية لفترة الحرب الباردة، والصراع بين أقطاب متعادية، فظهرت تجليات عديدة للاتِّباع الاشتراكى، أو الماركسى إذا شئنا التحديد، مؤدلجا بالمعنى الذى يخيِّل إلى معتنقيه سلامته المطلقة وصحته الدائمة، فى الفكر السياسى والنقد الأدبى أو الإنتاج الثقافى

بوجه عام، مقابل تجليات الاتِّباع اليمينى الذى وجد فى تجليات الرأسمالية الجديدة ما يشبع توقه إلى تقدمٍ واعد، انبنى بعملية أدلجة موازية، ظلت تخايل بسلامته المطلقة.

وقد ترك هذا التقابل آثاره الدالة على الأنساق الثقافية التى أنتجها المشروع القومى فى صعود نموذج دولته العسكرية الذى بدا واعدا بعد الحرب العالمية الثانية، وفى سياق نتائجها المقترنة بالحضور العدائى لدولة إسرائيل. وقد اقترنت هذه الآثار بمحاولات للتوفيق بين التقابلات العدائية، والسعى إلى إقامة توفيقات تؤدى المعنى السياسى للاستقلال من ناحية، والمعنى الثقافى الذى يرتبط بتأكيد الحضور الفاعل للهوية القومية من ناحية مقابلة. وتجلى ذلك فى البحث عن وسط ذهبى يقود إلى الخروج من التقابل الحدِّى بين النقيضين: اليمينى / اليسارى، الشرقى / الغربى، فكان معنى «الحياد الإيجابى» فى العلاقات الدولية الوجه الآخر لثنائية الأصالة والمعاصرة، سواء فى تبرير دلالة الحياد إيديولوچيا، أو تأكيد ضرورة التوفيق ثقافيا، أو حتى سياسيا بما يبرر السعى إلى الجمع بين محاسن الكتلتين، أو الحفاظ على علاقات مفيدة معهما.

ولذلك كانت الإجابة عن سؤال المستقبل، فى اقترانها بسؤال التغير، موصولة بحلم للمستقبل الواعد الذى يطير بجناحى الأصالة والمعاصرة، تعبيرا عن صعود مجتمع يدعو إلى اقتران الحرية السياسية بالعدل الاجتماعى. وكان البحث عن خصوصية عربية - كالبحث عن اشتراكية عربية - حلما اتسعت دوائره، خصوصا فى محاولة التوفيق بين الحرية الفردية والعدل الجماعى، وبين التراث والعصر، الموروث والوافد. وكانت توجهات الاختيار من الماضى القومى موازية للتوجهات نفسها فى الاختيار من الشرق الاشتراكى والغرب الرأسمالى، وذلك بما يدعم الغايات الإيديولوچية لدولة المشروع القومى ومثقفيه على السواء. والنتيجة نزعة

توفيقية استعادت معنى «الشورى» التى تجاوبت مع الشعار الزائف عن حكم الشعب بواسطة الشعب. وتحدث أنصار الاشتراكية ودعاتها القوميون عن أصلها الإسلامى، كما تحدثوا عن قيادة الزعيم الواحد الأحد باستعادة صور صلاح الدين. وغدت الدعوة إلى «الحياد الإيجابى» الوجه الآخر من «عدم الانحياز» فى صيغ التوفيق التى أكدت بها الهوية القومية حضورها فى مواجهة «الآخر» العدو و«الآخر» الصديق على السواء، كما أكدت سلامتها عند الجماهير التى استجابت لها، خصوصا عندما تحققت دولة الوحدة الكبرى التى ظهرت أولى صورها بين مصر وسوريا سنة 1958.

وفى هذا السياق، قام مثقفو المشروع القومى بإعادة إنتاج التراث ليواكب صعود الدولة القومية طوال الخمسينيات، فى مرحلة التحرر الوطنى التى امتدت من المحيط إلى الخليج. وارتبط ذلك، أولا، بإبراز عناصر الاتفاق فى التراث على حساب عناصر الاختلاف، تأكيدا لمعانى الإجماع والوحدة القسرية التى أشاعتها الأجهزة الإيديولوچية، كما ارتبط، ثانيا، بإعادة إنتاج عناصر الاتفاق بما يعلى من المشابهة فى مواجهة المخالفة، ويصوغ صورة القائد الملهم فى مواجهة مبادئ الشورى، ويستبدل بالمغول والتتار والصليبيين أشباههم المحدثين من المستعمرين. ولم ينفصل عن هذا السياق ما ترتب عليه من سطوع رموز «عمورية» و«حطين» و«عين جالوت» فى أفق الوعى القومى العام، أو تجميل صور زعيم الدولة التسلطية باستعارات صور من عدالة «عمر» وبأس «صقر قريش» وحكمة «صلاح الدين» وشجاعة «طارق بن زياد». وبرز المعنى الاجتماعى لمفهوم «العدل» عند المعتزلة الذين أعيد تفسيره لصالح شعارات: الاشتراكية والوحدة والحرية. وأعيد الاعتبار للعناصر «الشعبية» من التراث لتواكب اندفاع الشعب الذى يحطم أغلاله القديمة، ويلهم قادته الجدد فى الحكم، خصوصا بعد أن «دقت ساعة العمل الثورى».

وكانت الأصالة مجلية للهوية القومية من المنظور الذى يبرز المعاصرة، فالأصالة هى العودة بالشىء إلى أصله، وتأصيل الجديد أو الوافد يعنى معرفة الأصل الذى جاء منه والأصول التى يمكن أن تقبله وتنمّيه، وذلك لكى يصبح الجديد المعاصر كالشجرة التى تمتد جذورها فتمتد فروعها. وعملية التأصيل هى التجسيد الحى لمعنى الأصالة فى هذا السياق، فالتأصيل هو المجلى العملى للعودة إلى أصل تجعل منه منبعا للهوية التى صارت غاية للمسعى السياسى الثقافى وهدفا له فى الوقت نفسه. ولذلك كان السعى إلى تأصيل الاشتراكية العربية على المستوى السياسى الوجه الآخر من تأصيل ما وصف بالتوجه «نحو إبداع عربى» يواجه إبداع «الآخر»، ويتميز عنه بالأصالة التى غدت علامة على خصوصية الهوية القومية الحاضرة دوما.

ومضى الإبداع الطليعى للشعر فى هذا الاتجاه، وذلك على نحو جمع بين التيارات الشعرية المتعارضة، تعارض التيار القومى مع التيار التموزى، أو تعارض التوجه الماركسى مع التوجه الحداثى، فعادت أسطورة «البعث» إلى الظهور فى تجليات متعددة، مستجيبة لمعنى النهضة القومية التى تبنتها دولة المشروع القومى. وكانت النتيجة أن انطوت القصيدة الجديدة المكتوبة ما بين العام الثانى والخمسين وما بعد العام السابع والستين على رموز الولادة الجديدة: أدونيس وتموز وأوزيريس، وتوازى حلم الولادة الجديدة فى أفقه الفينيقى مع حلم الولادة الجديدة فى أفقه القومى، عبر الرمزيات الشعرية التى دارت حول أسطورة المخلِّص، الإمام المنتظر، الإله أو شبه الإله الذى يأتى ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، فيبعث الحياة فى الجدب، ويعيد للأرض العطشى بهجة الربيع مع أنشودة المطر، فيتجدد العالم بفعل القدرات الخارقة لحضور

الكائن الذى لا نظير له، والذى أصبحت مركزيته فى قصائد البعث الجديد موازاة إبداعية لمركزية الزعيم الذى انبنت حوله الدولة التسلطية للمشروع القومى.

وما حدث فى الشعر حدث ما يشبهه فى المسرح الذى دار أغلبه حول شخصية مركزية مهيمنة، موكول إليها مهمة تغيير العالم والتمرد على عناصره القديمة، وذلك على نحو جعل من مركزية البطل المسرحى الذى لابطل غيره، والذى يهيمن على مصائر كل الأبطال الفرعيين المشدودين إليه فى النهاية، موازيا إبداعيا لبطولة البطل الذى صاغت منه الأجهزة الإيديولوچية للدولة نموذجا خارقا جديدا لصفات المنقذ، خازن الحقيقة وحاميها، راعى الشعب وهاديه، طارد الظلمة والجدب والخراب الذى يمكن أن يتسبب فيه أعداء الشعب، رسول الحرية الذى انتظرته العواصم العربية كلها، كأنه التجسد الأخير للصوت الذى دامت هجرته أكثر من ألف وثلاثمائة عام:

وأطلّ أخيرا يحدونا:

بالحرية..

بالشعب الواحد من بغداد إلى الدار البيضاء..

بالأرض لأبناء الفقراء.

4- ما بعد العام السابع والستين

بقدر ما كانت كارثة العام السابع والستين هى البرهان العملى على تفاقم جرثومة الخلل الذى انطوت عليه دولة المشروع القومى، فى أبنيتها التسلطية،

كانت الكارثة نفسها مفاجأة صاعقة، أعادت الفكر العربى إلى طرح سؤال التغير من جديد فى علاقته بسؤال المستقبل الذى بدا مخيفا قاتما، دفع الكثيرين إلى الإحباط واليأس والتراجع المذهل، ومن ثم الانقلاب من النقيض إلى النقيض. وكان من نتيجة ذلك رفض المشروع القومى بدل نقده، والسعى إلى إحلال نقائضه محله بدل التمييز بين عناصر المشروع فى ذاتها ودولته التسلطية التى انحرفت به عن أهدافه المقترنة بأحلام الحرية والاشتراكية والوحدة. وهى الأحلام التى لا تزال مشروعة، وعادلة، وواعدة، شريطة أن تجد الصيغ العصرية المتطورة لتجسيدها على أرض الواقع الذى ازداد تعقيدا.

وأتصور أن انهيار دولة المشروع القومى فى العام السابع والستين، وماألقاه هذا الانهيار من ظلال قاتمة على المشروع القومى نفسه، كان واحدا من العوامل الأساسية التى أدّت إلى صعود مشروع الدولة الدينية التى كانت ممثلة فى المنطقة العربية بمعنى من المعانى، لكنها كانت واقعة موقع الهامش بالقياس إلى المركز الطاغى لدولة المشروع القومى التى تشظت مركزيتها مع هزيمة العام المشؤوم، والتى تنحّت بعد هزيمتها عن موقع المركز الذى تسابق إليه غيرها المضاد لها. وفى هذا السياق، ارتفع شعار «الدولة الدينية» التى تملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا فى نوع صاعد من الاستجابة إلى هزيمة الدولة التسلطية للمشروع القومى. وبقدر ما كانت رغبة تحقيق «الدولة الدينية» خلاصا من التغير الجذرى الذى اتخذ شكل الكارثة الشاملة، فى العام السابع والستين، كان الحلم بهذه الدولة بحثا عن نوع مباين من المستقبل الذى يستعيد عصرا ذهبيا موجبا كله، فى تخيلاته التأويلية أو تمثيلاته الخطابية.

ولكن لأن كل فعل له رد فعل مساوٍ له فى القوة، ومخالف له فى الاتجاه، ولأن التمرد الاتّباعى على النقيض يستبقى بعض ملامحه على نحو

معكوس، فقد كان رد الفعل المضاد للدولة التسلطية المنتسبة إلى المشروع القومى منطويا على نوع مواز من التسلطية المساوية فى القوة، والمخالفة فى الاتجاه، لكن المتشابهة فى الآليات. أقصد الأصولية التى تجلَّت فى الصيغة المتشددة من دعاوى «الدولة الدينية» بكل لوازمها الفكرية. أقصد النسق الذى له علاماته السميوطيقية التى تتمثل فى الحجاب واللحية والجلباب القصير، وله مظاهره السلوكية التى ترتبط بإيقاف العمل فى مواعيد الصلاة وتحريم قيادة المرأة للسيارات، ومنع الاختلاط بين الرجل والمرأة فى مجالات التعليم والعمل، والنظر إلى المرأة بوصفها عورة مثيرة للغرائز، والاسترابة بالآخر، وكراهة المختلف، والنفور من الجديد الذى لا يزال يوصف بأنه بدعة مفضية إلى الضلالة. وتتجاوب العلاقات الدلالية والمظاهر السلوكية مع قواعد اعتقادية تستبدل النقل بالعقل، والاتِّباع بالإبداع، وذلك بكل مايلازم هذه القواعد الاعتقادية من قواعد معرفية تقيس الحاضر المتغير على المتخيل من الماضى الثابت، فلا تقبل سوى التشابه الذى ينسخ الأصل الثابت فى الوجود والرتبة. وذلك كله فى خطاب قمعى لا يخلو من ثوابت التقليد الذى ينفى الاختيار، ويسجن الإنسان فى المدار المغلق للجبر، والثقافة فى المدار المشابه لتكرار نمط بعينه من الأصول الحنبلية المتأخرة. ويستمد هذا الخطاب صفته القمعية من طابعه الحصرى، خصوصا حين يخص نفسه بصفة الإسلام التى تعنى ضمنا نفى الصفة عن المخالفين له، حتى فى صفوف المسلمين أنفسهم. ويستكمل الطابع الحصرى عدّته بالعنف الخطابى الذى يسعى إلى استئصال المخالفين معنويا وماديا. والبداية هى وصم المخالفين بتهمة الكفر، والاتساع بدائرة المخالفين لتشمل «أهل التشكيك والنفاق من العلمانية والشيوعيين والبعثيين والوجوديين» وغيرهم من الذين أصابتهم ضلالات القومية والحرية والاشتراكية والوحدة التى اقترنت بالمشروع القومى.

ولقد تزايد صعود هذا الخطاب بعد كارثة العام السابع والستين، والسقوط المدوى للدولة التسلطية للمشروع القومى ، وما نتج عن هذا السقوط من تغيرات تركت الفضاء العربى خاليا أمام «إسلام النفط»، فتعالت أصوات دعاواه، مقترنة بمشروع بديل ، يعد بتقديم ما عجزت المشاريع السابقة عن صنعه، فأصبحنا نسمع من يقول :

«حديث الحل الإسلامى هو حديث الساعة داخل العالم الإسلامى وخارجه، هو القضية التى تشغل بال الذين يرجون والذين يخشون، بعدما فشلت كل الحلول البديلة . . وبعد ما بدا أن كل القوى قد تآكلت أو استكانت . . . سكتت كل الأصوات، وبقى أنصار الحل الإسلامى وحدهم فى الساحة».

وقد اقترن الصعود العنيف لتجليات هذا الخطاب بالطفرة التى حدثت فى أسعار البترول فى حرب 1973 ، ومن ثم بروز ظاهرة البترودولار ما بين أعوام 73-1979 ، وذلك فى السياق المتصاعد الذى تجاورت فيه الظاهرة مع إعلان قيام الجمهورية الإسلامية فى إيران سنة 1979 على أساس المذهب الشيعى، والدعوة لاتباع ولاية الفقيه الذى يجمع السلطتين الدينية والزمنية فى دولة دينية جديدة، غدت نموذجا عند من أطلقوا على أنفسهم تيار «اليسار الإسلامى».

وقد كان مفهوم «الاستغراب» الذى صاغه حسن حنفى، فى كتابه المعروف بالاسم نفسه، هو الموازى الفكرى لتصورات «اليسار الإسلامى» عن العلاقة بالآخر الأجنبى. وهى علاقة انطوت على معنى الرفض الذى كان نوعا من الثأر للهزيمة المتكررة فى مواجهة الآخر الأجنبى، وآلية دفاعية فى مواجهة حضارته الغازية أو المغوية. وقد تجلى ذلك فى كتابات حسن حنفى التى هى نموذج لغيرها من الكتابات التى

انطوت على آلية رد الفعل الثأرى إزاء الآخر الغربى من ناحية، وإزاء المختلف المحلى الذى أصبح موصوما بالاتِّباع والتبعية فى آن.

ومهما يكن من أمر، فقد اتسع بشعار «الدولة الدينية» تحالف السادات مع الإخوان المسلمين الذين حافظوا على علاقاتهم الخليجية، والذين جمعهم والسادات العداء للاتجاهات المدنية: القومية والليبرالية واليسارية، والذين سرعان ما انقلبوا على السادات نفسه عندما خرج على قواعد التحالف معلنا خروجه فى شعاره: «لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة». وتحول التحالف إلى صراع على السلطة، وصل إلى ذروته باغتيال السادات نفسه سنة 1981 بأيدى الجماعات التى لم تتوانَ فى نشر الأفكار الأصولية نفسها فى حدودها القصوى التى كانت وصولا بمدى لوازم أفكار الإخوان المسلمين إلى ذروتها القمعية. وكان ذلك جنبا إلى جنب مع تصاعد خطاب عنف لمجموعات التطرف الدينى التى أصبحت موازية للدولة المدنية ومعادية لها، فى العديد من الأفكار التى أشعلتها نيران التطرف والتعصب باسم الدين، والتى شهدت أحداث عنف قمعى سقط ضحاياه من المدنيين الذين كان على رأسهم المثقفون المدنيون من أمثال: فرج فودة فى مصر، وعبد القادر علولة فى الجزائر. وأخيرا، جار الله عمر فى اليمن.

وكان ذلك فى متوالية العنف التى بدأت منذ السبعينيات، فى مصر على سبيل التمثيل، متجسّدة فى جماعة الفنية العسكرية (شباب محمد) سنة 1947، والتكفير والهجرة سنة 1977، والجهاد التى أعيد بناؤها التنظيمى سنة 1979 لتقوم بتنفيذ عملية اغتيال السادات التى كانت أخطر عملية عنف سياسى شهدها تاريخ مصر الحديث. ولم تنقطع متوالية العنف بوفاة السادات، وظلت مستمرة تنشر آثارها المدمّرة التى لم تنته، وتتسع بدوائر نفوذها عبر عمليات التغلغل المتصل فى مؤسسات المجتمع المدنى وتحويلها

إلى مؤسسات تضامنية تعمل فى خدمة هذه الجماعات، أو - على الأقل - تتجاوب معها بما يحقق أهدافها المرتبطة بالقضاء على الدولة المدنية.

وكما وجدت هذه الجماعات ما يدعمها فى أموال النفط، وأشكال العون المختلفة من الأصولية المقترنة به، وجدت ما يدعمها بالقدر نفسه فى التحالف مع الولايات المتحدة التى استخدمت هذه الجماعات للقضاء على التدخل العسكرى السوفيتى فى أفغانستان، فى ديسمبر سنة 1979، بعد أشهر معدودة من قيام الثوة الإيرانية فى شهر يناير من العام نفسه، وبعد أن صاغت الولايات المتحدة استراتيچيتها الجديدة لاقتلاع الوجود السوفيتى ولوازمه الاعتقادية من شرق آسيا على أساس من استخدام الجماعات الأصولية، وتشجيعها بالتعاون مع الحلفاء العرب على الحرب فى أفغانستان لإنهاء الوجود السوفيتى الذى كان لابد من إبعاد نفوذه عسكريا وفكريا.

وكانت النتيجة تتابع الانتصارات المتصاعدة للخطاب الأصولى على امتداد السبعينيات والثمانينيات، الامتداد الذى لم تقطعه كارثة غزو العراق للكويت سنة 1990، مجسدة ذروة التسلط القمعى لدولة عربية فى أفقها القومى، ولا التحالف الدولى المضاد بقيادة الولايات المتحدة الذى انتهى بانكسار العراق فى فبراير سنة 1991، فقد تصاعد الخطاب الأصولى وتزايد نفوذه، واتسعت دوائره، وأخذت المجموعات الممثلة له فى الاصطدام بحلفائها المرحليين، واحدا بعد الآخر، فى المتصل المتدافع الذى بدأ باغتيال السادات فى أكتوبر 1981، وانتهى بكارثة تفجير مبنى بُرْجَىْ التجارة العالمية فى نيويورك، فى سبتمبر سنة 2001. وكان ذلك فى عشر سنوات أفضت نتائجها المتتابعة - فى مدى الممارسة العملية للأصولية الدينية المتطرفة - إلى تراكم الضحايا الذين وصلوا إلى ما يزيد على خمسة آلاف فى كارثة برج التجارة العالمية وحدها.

ولا يزال شعار «الدولة الدينية» قرين خطاب يتبنَّى رؤية بعينها للعالم، رؤية هى إجابة عن سؤال المستقبل الذى انبثق من كارثة العام السابع والستين، مقترنا بمتغيراتها التى دفعت إلى صياغة إجابة السؤال بالعودة إلى الماضى مرة أخرى، فى عصره الذهبى دينيا، لكن من خلال تأويل حنبلى متأخر، اكتسب تشدده من وطأة الحروب الصليبية والخطر المغولى. وقد وجد هذا التأويل تجسيده الحاسم فى تجلُياته المعاصرة، ابتداء من إسلام النفط الذى كانت تمثله تعاليم دعاته المعروفين، مرورا بمجموعات التطرف الدينى التى وصلت إلى الحد الأقصى القمعى من الفكر السلفى، وانتهاء بخطاب «القاعدة» التى لا يزال يرأسها أسامة بن لادن. وهو خطاب ينبنى على العداء للآخر، وتكفير المختلف الخارجى فى الملة نفسها، وتسليط سيف الردة على رقاب من تسقط عليهم تهمة إنكار المعلوم من الدين بالضرورة، فكانت النتيجة شيوع الأصولية الدينية التى أشاعت بذورها كارثة العام السابع والستين، ولوازمها وتوابعها وموازياتها فى آن، الأصولية التى ترفض الاختلاف، ولا تقبل أى خروج على الأصل السابق، فى مداها الاتّباعى الخالص، وفى ممارساتها القمعية التى تعمدت بالنار والدم.

وقد تحولت أحداث الحادى عشر من سبتمبر إلى نقطة حاسمة من التغير الذى بدأ مع رد الفعل المباشر الذى تزايد إيقاعه منذ غزو العراق وإزاحة صدام حسين. وقد اقترن هذا التغير بتحولات بالغة التأثير على العالم كله بوجه عام، وعلى المنطقة العربية بوجه خاص. ولا تزال هذه التحولات تمضى فى طريقها الذى يتجه إلى فرض خرائط مغايرة، وتحالفات جديدة، ورعود مقبلة بالكوابيس المنذرة. ومرة أخرى، يحدث التغير الكارثى الذى يبدو مفاجئا للفكر السائد، صادما لآلياته الإذعانية، متحديا إجاباته الدفاعية، فارضا بقوة دفعه سؤال المستقبل الملبّد بالغيوم المهلكة.

عن مستقبل الثقافة القومية(*)

دائما يأتي الحديث عن المستقبل - في تاريخنا الثقافي - مقرونا بالمتغيرات الجذرية التي تفرض على الوعي إعادة التأمل في حاضره الذي يختلط فيه الوعد بالوعيد، والحلم بالكابوس، وذلك على نحو يبدو معه التفكير في المستقبل خلاصا من مأزق خانق، أو فرارا من هزيمة ساحقة، أو بحثا عن أفق يستبدل الوعد بالوعيد، والحلم بالكابوس. وواضح أن ثقافتنا العربية تعاني من لحظة تاريخية مأزومة تدفعها هزائمها المتكررة إلى التفكير في مستقبل يكون خلاصا لها من حاضرها، وثقافة مغايرة تكون عونا لها على مجاوزة واقع التخلف الذي تعانيه إلى إمكان التقدم الذي تتطلع إليه. ولذلك تتعدد المشروعات المتصلة بالمستقبل، وتتصارع بتصارع القوى السياسية والاجتماعية الفاعلة في الحاضر القومي للأمة العربية، والساعية إلى تغييره لصالحها بأكثر من معنى. وهناك اتفاق بين هذه المشروعات على أن الفساد السياسي هو أصل الداء الذي انتقلت عدواه إلى كل المجالات، ومنها المجال الثقافي، وأن الديكتاتورية على نحو خاص بكل ما يصاحبها من طبائع الاستبداد تترك أسوأ الأثر في الثقافة، الأمر

(*) نشرت بجريدة نهضة مصر 14 أبريل 2004م.

الذى يفرض نفسه على التفكير فى أى مستقبل واعد للثقافة القومية، ويحتّم ضرورة البدء بمواجهة طبائع الاستبداد التى تنتقل من السياسة إلى الثقافة، أو من الثقافة إلى السياسة.

وقد تحدث عبد الرحمن الكواكبى (1849-1902) فى كتابه العلامة «طبائع الاستبداد» (1901) عن الأثر المدمِّر للديكتاتوريات السياسية فى الثقافة، وكيف أن العلم والثقافة لا يمكن ازدهارهما مع تزايد طبائع الاستبداد السياسى فى المجتمع، فالعلم لا يعطى ثماره المتجددة إلا فى مناخ من الحرية الكاملة، والثقافة لا تتقدم إلى آفاق الإبداع اللامحدود إلا بهذه الحرية، وتجمد الثقافة والعلم عندما يغدو العقل سجين القيود التى تفرضها حكومات الاستبداد. ولذلك فبين العلم والاستبداد حرب دائمة، إذ يسعى العلماء فى نشر العلم، ويجتهد المستبد فى إطفاء نوره لأن للعلم سلطانا أقوى من كل سلطان. ويضيف الكواكبى إلى ذلك أن رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم فى الغالب، وينكلون بهم، فالسعيد منهم من يتمكن من مهاجرة دياره، وهذا سبب أن أكثر العلماء الأعلام والأدباء النبلاء تقلَّبوا فى البلاد وماتوا غرباء. ولا شك أن «طبائع الاستبداد» التى تحدث عنها الكواكبى لا تتوقف على الممارسة السياسية فى المجتمع، وإنما تمتد بعدائها للحرية إلى الممارسات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، وذلك على النحو الذى يفضى إلى تخلف الأمم وانحدارها فى سلم الحضارات.

ولكن طبائع الاستبداد يمكن أن تبدأ من الفكر الذى يتجسّد فى قوة تفرض نفسها بوسائل كثيرة، ومثال ذلك الأصوليات الدينية أو المذهبية التى تنبنى على التعصب وتدور حول عصمة الإمام أو القائد أو الزعيم، وتعادى الاختلاف الذى تستأصل حقه من العقول والنفوس، وتسعى إلى الإجماع الذى يعادى المغايرة ولا يسّمح لها بالوجود. وقد وعى الكواكبى الدور

الذى يقوم به التعصب فى تشكيل هذه الأصوليات، وتجسيد أسلحتها الإرهابية. ولذلك دعا إلى التسامح، ونبذ التعصب، وجعل من التسامح الأصل الأول فى الثقافة المتحررة من طبائع الاستبداد. وكان الكواكبى عارفا بكوارث التعصب الدينى، وذلك على النحو الذى دفعه إلى أن يقول صراحة: «ما أحوج الشرقيين جميعا من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء الغفل الأغبياء، والرؤساء القساة الجهلاء، يجدِّدون النظر فى الدين، ويعيدون النواقص المعطَّلة، ويهذِّبونه من الزوائد الباطلة عما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده، فيحتاج إلى مجدِّدين يرجعون به إلى أصله المبين».

وأتصور أن القضاء على طبائع الاستبداد هو الخطوة الأولى فى أى مستقبل قومى واعد للثقافة، سواء بالمعنى الأول لطبائع الاستبداد الذى ينتقل بها من المجال السياسى إلى مجالات الثقافة والدين والمجتمع، أو بالمعنى الثانى الذى ينتقل بها من الثقافة إلى السياسة، ومن أشكال القمع المعنوى إلى أشكال القمع المادى. والمطالبة بإطلاق سراح الحريات السياسية، وترسيخ الممارسات الديموقراطية التى تعنى تداول السلطة، وحق كل القوى الاجتماعية والسياسية فى التعبير عن رأيها، هى الوجه الأول من العملية نفسها التى تمنح العقل حريته غير منقوصة فى التفكير والإبداع والمغايرة، وتحرر كل أساليب التعبير دون قيود، وتطلق سراح القدرات الإبداعية والفكرية والعلمية لتحقق حضورها الخلاّق الذى لا يعرف القيود.

ولن تكتمل وعود معنى الحرية فى هذا المجال القومى إلا بتآزر الأقطار العربية فى معاداة طبائع الاستبداد والثورة عليها، وتغيير القوانين المقيِّدة للحريات، وتأكيد الحضور المدنى للدولة القومية التى تؤمن بالحرية السياسية إيمانها بالحرية الفكرية والإبداعية سبيلا وحيدا إلى التقدم. وما أجمل أن

تتعاون الدول العربية فى هذا الاتجاه بدل أن تتنافر وتتعادى كما نرى حاليا. وضرورى أن يكون هذا التعاون مقرونا بما يدعمه على المستوى الاقتصادى، خصوصا فى المجال الذى يؤكد مبدأ الاعتماد المتبادل فى اقتصاديات الثقافة، تخطيطا، وتنفيذا، واستشرافا للمستقبل، خصوصا بعد أن تأكدت فوائد هذا المبدأ، وأصبح علاجا فاعلا فى مواجهة المخاطر التى تهدد قيم التنوير فى الثقافة القومية، وتهدد كل الأقطار دون تمييز قطر عن قطر. ولابد أن تعترف بعض الأطراف العربية - فى هذا المستوى - أن ما قامت به من دعم مادى ومعنوى لثقافة التطرف ورموزه، انطلاقا من الحرب الأيديولوچية التى شنَّتها هذه الأقطار على خصومها السياسيين، قد أدى إلى نتائج وخيمة لم تنج منها حتى هذه الدول التى دعمت ثقافة التطرف الذى انقلب عليها، وسعى إلى تدميرها. وأتصور أن كوارث التعصب والتطرف التى لم ينج منها أحد، والتى أساءت إلى صورة الإسلام والمسلمين فى أعين العالم كله، ينبغى أن تتحول إلى درس يعيه الجميع، عاقدين العزم على الامتناع عن الإسهام فيه على نحو مباشر أو غير مباشر. وبدلا من توجيه الأموال لدعم التطرف الدينى أو الإنفاق على مطبوعاته، ومن ثم الوقوع فريسة الخطر نفسه، فمن الممكن صرف هذه الأموال فى مشروعات ثقافية مشتركة تعود بالنفع على الجميع، وتسهم فى إشاعة ثقافة الاستنارة والتقدم القادرة على مواجهة ثقافة الإظلام والتخلف.

ويعنى ذلك - بالطبع - أهمية البحث عن صياغات جديدة للتعاون الاقتصادى الذى يستثمر فائض الثروة العربية فى العمل الثقافى، سعيا إلى إشاعة الثقافات الإنسانية التى تحقق المستقبل الأمثل للجميع، وبحثا عن تكامل يقوم بتوظيف الثروة والقدرة، فيحقق التناغم بين ثراء العقول وثراء الأرصدة. وما أكثر المشروعات الثقافية القومية المعطَّلة بسبب غياب الدعم

المالى، فى الترجمة وتحقيق التراث والمعاجم والموسوعات. . . إلخ، وكلها مشروعات يمكن أن تسهم فى تطوير الثقافة العربية، ولا ينقصها سوى الدعم المالى الذى لا غنى عنه، والذى لا يؤثر فى الثروات القائمة بالفعل.

ولا أحسبنى أنطوى على تفاؤل كبير فى تحقق ما أطرحه على المدى القريب، فما يحدث حولنا لا يشجع على التفاؤل القومى، ابتداء من تزييف الحكومات للهدف الجذرى من الإصلاح وتحويله إلى عمليات تجميل عاجزة عن إخفاء المرض المستشرى فى الجسد المتهالك لهذه الحكومات، فضلا عن عجزها عن العمل المشترك على نحو ما ظهر بجلاء فى قمة تونس الأخيرة. وأضيف إلى ذلك النزاع الصبيانى والنزعات القطرية والنعرات الإقليمية التى تهدد نجاح العرب فى معرض فرانكفورت القادم الذى خصص دورته الآتية للثقافة العربية. وإذا كانت الحكومات العربية بحاجة إلى هزة جذرية تدفعها إلى الخروج من أحوال عجزها وعنادها ومقاومتها لكل تيارات وقوى الإصلاح والتجديد، مع فوارق ملحوظة بين هذه الأقطار، فإن الثقافة العربية القائمة بحاجة إلى مراجعة جذرية لمجموعة من الظواهر التى تعوقها عن التقدم على المستوى القومى العام.

ومن هذه الظواهر مبدأ المركز الوحيد والأطراف التابعة الذى تهاوى فعليا، ولكنه لا يزال يعشش فى بعض الأذهان العاجزة عن التغير أو إدراك التحولات الموجبة فى العلاقات الثقافية التى ينبغى أن تكون علاقة بين أكفاء وليس بين كبار وصغار، أو مركز وحيد وهوامش تابعة. ومن هذه الظواهر السلبية كذلك تلك الحساسية الثقافية المسكوت عن النطق بها بين ثقافة المشرق وثقافة المغرب، وهى حساسية آن الأوان لوضعها موضع المساءلة، وإنطاق مبرراتها بما يقضى على احتمالات الفرقة، ويؤكد معانى الوحدة الثقافية التى تغتنى بالتنوع والاختلاف والحوار بين الأطراف الفاعلة التى

تملك الحق نفسه من المغايرة والإبداع . وأضيف إلى هذه الظواهر ما سبق أن كتبت عنه باسم «ثقافة النفط» التى لا تزال تلعب دورا سلبيا ينخر فى البناء الثقافى العربى .

ولا يمكن مواجهة هذه الظواهر السلبية (التى لم يعد من المقبول السكوت عنها) إلا بالحوار المتكافئ الأطراف، من المنظور الذى يؤمن بتعدد المراكز الثقافية، وضرورة تنوعها واختلافها، ما ظل الهدف النهائى هو الانتقال بالإنسان العربى من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية، ومن التخلف إلى التقدم. ومن المنطقى - فى هذا السياق - أن تحترم الأقطار العربية خصوصيات بعضها وأوضاعها الخاصة، فلا تفرض شيئا إلا على أساس من الرغبة الداخلية أو الحاجة الحقيقية، وذلك عن طريق الحوار والتفاعل الثقافى الذى يعمل على إزالة الفوارق الثقافية السلبية، ويؤكد التضافر الذى لا يتناقض والهويات الفرعية، بل يجعل منها مصدر ثراء وغنى. وما ينطبق على الكل ينطبق على البعض، فمن غير المعقول أن ندعو إلى حوار ثقافى على المستوى القومى، ونغفل أهمية هذا الحوار على المستوى القطرى. وهو أمر حتمى للأقطار العربية التى تتباين أقلياتها العرقية وتختلف عناصرها السكانية من حيث الأصول العرقية أو الاعتقادية، فقد مضى وقت طويل على تجاهل مشاكل الأقليات فى الوطن العربى من المنظور السياسى والثقافى، الأمر الذى أخذ يؤدى إلى نتائج قابلة للانفجار فى أية لحظة، ولا نجاة منها إلا بالحوار الثقافى المفتوح الذى يفضى إلى تحقيق المطالب الإنسانية العادلة التى يغتنى بها التنوع البشرى الخلّاق.

ويعنى ذلك كله حتمية التسامح السياسى والفكرى والاعتقادى الذى ينبنى على حق الاختلاف وحرية الاجتهاد ما ظل هذا الحق، وما ظلت هذه الحرية، بعيدين عن المدار المغلق للتعصب والتطرف. ولن يتحقق ذلك إلا باقتلاع ثقافة التعصب وشروطه، واستبدال غيرها بها فى مناهج التعليم

وبرامج الإعلام ومؤسسات الثقافة والتثقيف، خصوصا أننا لا نزال نعيش فى ظل ثقافة قومية لا تزال مشحونة بألوان التعصب والتمييز المختلفة، كما نعيش فى أوضاع إقليمية تهددنا فيها المخاطر نفسها، خصوصا مع وجود إسرائيل بسياساتها العنصرية الوحشية، والاحتلال الأمريكى - البريطانى للعراق الذى ينتهك حقوق الإنسان العراقى يوميا، تحت شعارات زائفة عن الحرية والتقدم، فضلا عن الهيمنة الأمريكية التى تستعيد زمنا إمبراطوريا لا مستقبل له.

وأعتقد أن اقتران الحضور الخلاّق لثقافة التسامح المقرونة بالحرية فى كل مجالاتها وأشكالها سوف ينقلنا من ثقافة الاتِّباع إلى ثقافة الإبداع، ومن ثقافة التخلف إلى ثقافة التقدم، ومن ثم ينقل الفعل الثقافى من عقلية الاستهلاك إلى عقلية الإنتاج التى تتحول بها العقول والقرائح العربية إلى عقول وقرائح خالقة، مسهمة فى تقدم الإنسانية كلها، وفاعلة فى الإبداع الثقافى للإنسانية كلها، فالعرب فى النهاية هم أبناء عائلة كبيرة متكاملة، تنتسب إلى عائلة كبرى متكافئة الأطراف، لا تمييز فيها بين شرق وغرب، أو شمال وجنوب، أو عوالم أولى وثانية وثالثة، فقيرة أو غنية، بل مجموعة إنسانية متجاوبة، متعاونة، يفيد بعضها من بعض، بما يؤكد قدرة الجميع على التصدّى المشترك للمشكلات الكبرى التى لم يعد بوسع أية دولة بمفردها مواجهتها أو التغلب عليها. وذلك هو معنى الانتساب القومى لثقافة التنوع الخلاّق.

نحو مستقبل ثقافى واعد(*)

سبق أن قلت - فى كتابى «أوراق ثقافية» - إن خصوصية الثقافة العربية المعاصرة تتكشف أول ما تتكشف فى المأزق النوعى الذى تعانيه هذه الثقافة، خصوصا من منظور علاقتها بمتغيراتها الداخلية وعلاقتها بشروط العالم المتقدم الذى تتأثر به ويؤثّر فيها. فهى ثقافة يسعى حاضرها إلى أن يتحرر من قيود ماضيه الجامد بواسطة العناصر الموجبة فى ماضيه الحى. وهى ثقافة تريد أن تعيش آفاق العصر مع الحفاظ على هويتها الخاصة، وهى ثقافة لاتزال تعانى علاقات الاتِّباع والتبعية فى تياراتها الغالبة أو المهيمنة. ولذلك فهى ثقافة تتمزق ما بين أحلام التقدم وكوابيس التخلف، وتبدو منقسمة على نفسها، لكن بما يجعل أغلبها منكفئا على ماضيها، مذعورا من تحولات الحاضر، متجاهلا الإمكانات الواعدة للمستقبل الذى لا يتم التفكير فيه إلا على أنه استعادة للماضى الذى سبق.

وذلك وضع يفرض على المثقف العربى المحدث ما ليس مفروضا على نظيره فى العالم المتقدم، فهو مثقف مقدور عليه أن ينظر بعشرات الأعين ويسمع بمئات الآذان، ومحكوم عليه أن يعانى التفكير على مستويات متعددة وفى مجالات

(*) نشرت بجريدة نهضة مصر 7 أبريل 2004م.

متباعدة فى وقت واحد، ومكتوب عليه بحكم تاريخه الخاص التوتر بين أقصى شروط التقدم التى يراها ويسمع عنها وأقسى شروط التخلف التى يعيشها، ويحاول الخلاص منها، باحثا عن أفق جديد للإبداع الذاتى الذى يحقق له اكتمال هويته فى عالم متغير، عالم يذوب فيه كل ما هو صلب ويتبخر فى الهواء.

ولكى يواجه المثقف المجدث هذا الوضع الذى يعيش فيه، والذى هو خاص به بالقياس إلى غيره من أنماط المثقفين ونماذجهم فى العالم المتقدم، فإن على هذا المثقف أن يبدأ من خصوصية واقعه، ومن الوعى بشروطه الخاصّة، ويبتدع خرائط عقلية جديدة لتغيير هذا الواقع، والانطلاق به إلى الأمام. وأهم شروط الخرائط العقلية الجديدة التى أعنيها أنها لا تهبط على الواقع من أعلى، وإنما تبدأ منه لكى تعود إليه، فى عملية تفاعل لا تنتهى، ومن خلال وعى مفتوح لا يتردد فى الإفادة من معطيات العالم كله بلا استثناء، وخارج الدائرة التقليدية للمركزية الأوربية الأمريكية، وبعيدا عن محاولاتها المشبوهة لإصلاح العالم الذى أفسدته. ولكى تتجسد هذه الخرائط العقلية الجديدة، وتتحقق مواجهة حاسمة لمشكلاتنا الثقافية، أضع المقترحات التالية بوصفها نوعا من الحلول المتضافرة والمتفاعلة فى كل مستوياتها التى لا ينفصل واحد منها عن غيره:

1- لابد من تآزر الأجهزة والمؤسسات والهيئات، العامة والخاصة، الحكومية وغير الحكومية، لإشاعة ثقافة الاستنارة التى تواجه التعصب والتطرف والنزعات الأصولية، وتستبدل بها نقائضها التى تفتح أبواب المستقبل الواعد. وإذا كانت ثقافة الاستنارة هى الثقافة التى تؤازر حضور المجتمع المدنى، وتبرر حضور الدولة المدنية فى ملامحها الحديثة القائمة على الفصل بين السلطات واحترام حقوق المواطنة وحق الاختلاف، وإطلاق سراح الحريات فى كل مجالاتها، وتداول السلطة بين الأحزاب المدنية،

والإيمان بالتقدم بوصفه اللازمة المنطقية للاعتماد على التفكير العلمى والعقلانية التى تفتح أفق التجريب الخلاق فى كل مجال، فإن هذه الثقافة هى الأصل الأول الذى ينبنى عليه كل تغيير إيجابى، حتى فى المجالات السياسية والاقتصادية التى لا تزدهر إلا مع وعى ثقافى متحرر ومتطور. ويعنى ذلك أن ثقافة الاستنارة تدعم الحريات السياسية بقدر ماتتدعم بها، وتؤسس للتطور الاقتصادى بقدر ما تزدهر به، وتعمل على تسريع إيقاع التصنيع بالقدر الذى تتأثر بخطاه، وترادف التفكير العلمى فى الوقت الذى تتحد فيه بالاتجاهات العقلانية المفتوحة لمجتمع المعرفة. ويلزم عن ذلك - فى تقديرى - ضرورة التفكير فى استراتيچية شاملة لا ينفصل فيها العمل فى الثقافة عن العمل فى التعليم أو الإعلام أو غيرهما من الميادين المتصلة بالشأن الثقافى، فتطوير ثقافة المجتمع، وإشاعة ثقافة الاستنارة، عملية لا يمكن أن تحقق أى قدر ملموس من النجاح إلا بتكاتف عمل كل الوزارات والهيئات المعنية بالثقافة والمسهمة فيها. وأهم من ذلك كله تضافر المثقفين وتكاتفهم فيما يتصل بالدفاع عن حرياتهم وحريات غيرهم سياسيا واجتماعيا وفكريا وإبداعيا.

2- ولا ينفصل عن ذلك الإيمان بدور ثقافة المستقبل فى التنمية الشاملة للمجتمع، والقضاء على مشكلاته، الأمر الذى يترتب عليه أن نستبدل بتقليد الماضى الجامد ابتداع المستقبل المتحرك، وتحرير القدرات الابتكارية للمواطن على النحو الذى يفرض إعادة النظر فى الاستراتيچيات التثقيفية والإعلامية والتعليمية القائمة. ولن يتحقق ذلك إلا بالتحرر من الماضى الجامد. أقصد التحرر الذى يبدأ بنقد التراث، ووضعه موضع المساءلة، وذلك لكى نتبين الصالح الذى يمكن أن يفيد فى طريق المستقبل الواعد، والطالح الذى يدعم التخلف ولا يكف عن خلق العوائق فى مواجهة

التقدم. ولا يعنى ذلك تجاهل التراث كما يتوهم البعض، وإنما تحويله بفعل المساءلة الخلاقة إلى قوة فاعلة فى صناعة المستقبل. ولن يحدث ذلك إلا إذا كففنا عن القياس على الماضى فى إطلاقه بوصفه الإطار المرجعى الأوحد للقيمة الموجبة، واستبدلنا بذلك القياس على إمكانات المستقبل الواعدة، والتفكير فى هذا المستقبل بوصفه عنصرا تكوينيا حاسما فى ثقافة التقدم. والمستقبل الذى أفكر فيه - من هذا المنظور - هو الزمن الآتى الواقع على سلم التطور الذى لا نهاية له ولا حد، والذى تخايلنا وعوده بمجاوزة مانحن فيه من واقع محصور بالضرورة إلى إمكان لا تحدّه إلا آفاق الحرية.

3- ولا يبتعد عن ذلك الإيمان بالعلم بوصفه مُكَوِّنا جذريا من مكونات الثقافة، والإيمان بالتقدم العلمى بوصفه الوجه الآخر من ثقافة المستقبل التى تستلزم حرية الإبداع، وحق التجريب، وتشجيع المغامرة الخلاّقة للأفراد فى البحث والاكتشاف، بعيدا عن أى شكل من أشكال الرقابة السياسية أو التقييد الاجتماعى أو الكهنوت الدينى القائم على التعصب المقيت. وثقافة العلم هى الثقافة التى تستلزم الإفادة القصوى من تكنولوچيا الاتصالات الحديثة، وتسارع إيقاع المخترعات الأحدث، وذلك بما يؤدى إلى تطوير البنية العلمية للمجتمع من ناحية، وتحقيق عدالة توزيع المنتج المعرفى والثقافى من ناحية مقابلة. والبداية فى ذلك هى الشروع الفورى فى استكمال الشروط اللازمة لتأسيس مجتمع المعرفة الذى يتطلب أول مايتطلب تطوير أبنية التعليم جذريا، والقضاء على الخرافات بما يؤصِّل للتفكير العلمى بوصفه أصل الحركة، وتثوير علاقات إنتاج المعرفة وأدواتها فى أوسع مدى ممكن، وبما يعود بالنفع على كل أبناء المجتمع. وحرية تبادل المعلومات وإتاحتها لطالبيها مسألة لا تنفصل - فى هذا السياق - عن إشاعة الحرية وممارساتها فى كل المجالات المعرفية السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

4- إتاحة الحرية للمواطن فى الاختيار، فى ظل تنشئة ثقافية عقلانية، وتنشئة اجتماعيـــة سمحة، تساعد على الاختيار الموجب الذى يدفع بذلك المواطن إلى الإسهام الإبداعى فى الحياة المتطلعة إلى الأمام، مؤمنا بإنسانيته التى لا يتناقض فيها المحلى مع العالمى، أو يتنافر فيها الإقليمى مع القومى، ممارسا حريته الإبداعية التى هى الوجه الآخر من حريته السياسية والاجتماعية، وذلك فى سياق ثقافى يشجع المبادرة الفردية ويدفع إليها، بالقدر الذى يصونها ويرعاها. والحرية التى أتحدث عنها - فى هذا السياق - هى الحرية التى ليست منحة أو تنازلا من حاكم، وإنما هى الحق الطبيعى للأفراد والجماعات، والشرط الأول لإنشاء مجتمع سليم ودولة متقدمة. ولذلك فهى الحرية التى يتنفسها الجميع بلا تفرقة أو تمييز على أساس من الجنس أو اللون أو الثروة أو الطائفة الدينية أو الاجتماعية. وهى - أخيرا - الحرية التى يتدعم بها المجتمع المدنى، وتقوى بممارستها الدولة المدنية القادرة على تحقيق أحلام شعبها.

5- وتعنى الإشارة المتكررة إلى الدولة المدنية والمجتمع المدنى - فى هذا السياق الثقافى - أن المستقبل الواعد مرهون بالدولة المدنية التى لابد من العمل على تطويرها، والقضاء على جوانبها السالبة المتعلقة بظلم الحكّام أو احتكار السلطة لفئة على حساب غيرها، فضلا عن أشكال الفساد المتعددة. ومهما كانت مثالب الدولة المدنية، وما يمكن أن تقع فيه من سقطات، فهى مثالب وسقطات يمكن معالجتها والقضاء عليها بتطوير الدساتير وتعديل القوانين، وذلك بكل أنواع الضغط السياسى والاجتماعى الممكنة، فالدولة المدنية - فى نهاية الأمر - هى الدولة التى تحترم معتقدات أبنائها، ولا تتنكر للأديان بل توليها جميعا الرعاية والتقدير والإجلال، دون تفرقة بين دين وغيره، أو تمييز بين طائفة وغيرها. وعلى العكس من ذلك الدولة الدينية

القائمة - بالضرورة - على التعصب للفئة الناجية التى تنتسب إليها صفوة الحكم، الأمر الذى يجعل مذهب هذه الفئة هو الأعلى بالقياس إلى غيرها من الفئات الأدنى داخل الدين نفسه، وذلك بالقدر الذى يجعل دينها الأعلى بالقياس إلى بقية الديانات التى لابد من تهميشها والاضطهاد المعلن أو غير المعلن لأبنائها. ولا خلاص لمخاطر التعصب الذى تنبنى عليه الدولة الدينية إلا بوجود الدولة المدنية التى تحترم عقائد مواطنيها وأديانهم بلا فارق، ولا تميّز، فالكل سواء، يتمتعون بالحقوق نفسها وعليهم الواجبات ذاتها، فى ظل دستور مدنى يؤكد المساواة بين الجميع ويصونها بالقانون البشرى الذى ينسجم والعقد الاجتماعى الواصل بين طوائف المجتمع المدنى. وثقافة الاستنارة هى ثقافة الدولة المدنية، خصوصا من حيث هى حافظة قيمها، وحارسة مثلها، ودليلها الهادى إلى مستقبل أفضل، تتحقق فيه كل أحلام التقدم والحرية والعدل.

6- ويفرض ذلك تأكيد الرؤية الحضارية الشاملة بالمعنى الذى لا يعزل مشكلات الثقافة عن المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك من منظور يضع مشكلات الثقافة فى القلب من شبكة المشكلات الحضارية المتفاعلة، فى عالم متحول يحاول أن يتوجه إلى تجسيد قيم التنوع الخلاّق. ويرتبط معنى التنوع الخلاّق - فى هذا السياق - بالنزعة الإنسانية الجديدة التى تتبنَّاها أقطار العالم المتضررة من العولمة الوحشية، والمواجهة لعمليات التنميط القمعية التى تفرضها على العالم. وهى نزعة ترفع شعار «التنوع البشرى الخلاّق» علامة على كل ما يؤكد الخصوصية بدلالتها الموجبة المناقضة للانغلاق، وكل ما يحترم خصوصيات الشعوب وسماتها الحضارية المتباينة. وتؤكد هذه النزعة أن مستقبل البشرية مرهون بالاحترام المتبادل للثقافات الإنسانية القائمة على التنوع، ومشروط بعبور الانقسام الخطر

الذى تفرضه بعض الدول لمصالح اقتصادية وسياسية معروفة. وقد مضى إلى الأبد - من منظور هذه النزعة - زمن الهيمنة المطلقة للمركزية الأوربية الأمريكية التى لم يعد ممكنا استبدال أية مركزية مغايرة بها، فقد تجاوزت الثقافات الإنسانية عصر المركزيات، ودخلت إلى زمن الحوار والتفاعل والتنوع الخلاق الذى يقضى - بداهة - على دعاوي صراع الحضارات أو تميز ثقافة على أخرى.

متغيرات الثقافة القومية(*)

1- تحديد منهجى

الأقرب إلى السلامة المنطقية أن أبدأ تصوراتى عن المتغيرات السلبية للثقافة العربية بثلاث ملاحظات تنطوى على بعض الاحتراس الاستهلالى :

الملاحظة الأولى : أن حديثى عن هذه المتغيرات ينطلق من المنظور القومى ابتداء، وليس من المنظور الإقليمى، فهو حديث يحاول تلمس العناصر المشتركة للثقافة العربية فى متغيراتها السلبية، التى تشمل الأقطار العربية، وذلك على نحو لا يضع فى اعتباره هذا القطر أو ذاك أو حتى ينحاز إلى هذا القطر أو غيره، وإنما يحاول استخلاص المشترك من علاقات المشهد الثقافى التى تبرز بعض عناصره أكثر من غيرها فى هذا القطر أو ذاك، لأسباب تاريخية وظروف موضوعية، ولكن بما لا يعنى عدم توافق هذا البعض المتميز مع العناصر المغايرة التى تحتل مركز الصدارة فى أقطار عربية أخرى. أقصد بذلك تجاوب العناصر كلها، فى التحليل النهائى، مؤكدة تفاعل

(*) محاضرة ألقيت فى ذكرى أ. د. عبدالعزيز الأهوانى فى الفترة من 28 مارس 2000م بآداب القاهرة، بعنوان: «متغيرات الثقافة العربية».

العناصر، رغم تباينها، فى تأسيس الملامح العامة للمشهد الثقافى العربى. وهو مشهد يتجسّد فيه معنى الوحدة التى تنطوى على التنوع، ومعنى التنوع الذى يؤكد مغايرة العناصر التكوينية التى لا تتعارض مع معنى الوحدة. ويعنى ذلك أن الحديث عن الثقافة العربية، فى وحدة متغيراتها، سلبا أو إيجابا، إنما هو حديث عن كيان متجاوب العناصر، متوثب بالتفاعل، مؤسس بعلاقات المشابهة الأساسية التى لاتنقضها علاقات المخالفة الفرعية.

أما الملاحظة الثانية: فتتلخص فى أننى أحاول استنباط العناصر الأبرز من المتغيرات السلبية للثقافة العربية المعاصرة فى وحدتها القائمة على التنوع، وذلك من منطلق منهجى يكتفى بعناصر التغير الأكثر تأثيرا والأبرز دلالة والأكثر إلحاحا على الذهن، خصوصا حين نفكر فى أفق للمستقبل الواعد. ولست فى حاجة إلى القول إن عنصر التغير الثقافى الأكثر تأثيرا هو العنصر الأكثر دلالة على حركة الواقع العربى وتوجهاته، وفى الوقت نفسه، العنصر الذى يمكن أن يستوعب مجموعة من العناصر الفرعية التى تشير إليه إشارة النتائج إلى سببها، أو - على الأقل - تتعلق به تعلق اللوازم بملزومها. وأحسبنى فى حاجة إلى القول إننى عندما أركز على المتغيرات السلبية بوجه خاص، فإنما أفعل ذلك من منطلق البحث عن المستقبل الواعد دون غيره، ومن منظور التنبيه إلى عناصر التغير التى يمكن أن تتحول، أو التى تحولت بالفعل، إلى عناصر إعاقة للتطور الثقافى العام. وفى المقابل، أحاول أن ألفت الانتباه، ضمنا أو صراحة، إلى النقائض التى يمكن أن تكون مدخلا إلى آفاق العصر الواعدة، قوميا وعالميا.

أما الملاحظة الثالثة: فترتبط بالملاحظة الثانية وتترتب على الملاحظة الأولى، ذلك لأن مستقبل الثقافة العربية لا يمكن أن يتحقق إلا بالتنوع الخلاق للأفق القومى العربى فى علاقته بالتنوع الخلاق للآفاق الإنسانية التى

لم تعد تعرف، أو حتى تتيح، الانغلاق القومى أو العرقى، خصوصا فى عالمنا المعاصر الذى تحوّل بالفعل إلى قرية كونية، تسعى إلى تحرير حضورها من صراع الحضارات الذى يمكن أن نستبدل به تفاعل الثقافات، أو ما أصبح يطلق عليه اسم «التنوع الخلاق». وهو الاصطلاح الذى أخذ يشير، على نحو متزايد، إلى مجموعة من الأعراف العالمية الواعدة. هى الأعراف التى تدعو إلى احترام الخصائص الثقافية النوعية لكل أمة، وإلى الحوار الثقافى المتكافئ بين الأمم، وإلى الاعتماد المتبادل والتعاون الفعال الذى يجسّد إمكانات التفاعل الخلاّق فى القرية الكونية الواعدة بالأحلام والكوابيس على السواء.

وحين ننظر إلى الدلالة الواعدة للتنوع الإنسانى من منظور التنوع الخلاّق للثقافة العربية المعاصرة، أو العكس، فإننا يمكن أن نلمح متغيرا، يبدو فى ظاهره أنه من المتغيرات الإيجابية فى الثقافة العربية. ويتصل هذا المتغير باتساع هوامش الإبداع التى كانت مقموعة من قبل، والانتقال من دائرة مركزية محدودة للإبداع إلى دوائر أكثر اتساعا فى تجاوبها. وذلك أمر يمكن النظر إليه فى شموله العربى على أنه بمثابة صعود نسبى لافت لثقافة التغير والتحول التى أخذت تحل محل ثقافة الثبات والجمود، الأمر الذى ترتب عليه، أولا، اتساع درجة المقاومة التقليدية للإبداع وتزايد حدتها، كما ترتب عليه، ثانيا، الإسهام اللافت لكل العواصم العربية، على درجات متباينة، فى تيارات الإبداع الجديد المتصارعة مع تيارات الاتباع القديم.

وإذا كان من الممكن أن نربط هذا الوجه من التغير باتساع الهامش الديمقراطى النسبى المسموح به فى بعض الأقطار العربية، على درجات متفاوتة بالطبع، فإن اتساع هذا الهامش يؤدى، بدوره، إلى نوع جديد من التطلع صوب تعددية ثقافية عربية، تجاوز النزعات المركزية القديمة على مستويات متعددة.

والمؤكد أن بنية المركز والهوامش فى الثقافة العربية إن لم تكن تحولت، فقد بدأت فى التحول الفعلى، استجابة لهذا الهامش النسبى، وفى موازاته بأكثر من معنى، ولذلك أخذنا فى الانتقال من صيغة القلب والأطراف، أو صيغة المنتج الواحد والمستهلكين المتعددين إلى صيغة العناصر المتفاعلة، المتكافئة وغير المتكافئة، المتصارعة أحيانا، المتحاورة أحيانا أخرى. وإنتقلنا من مركزية العاصمة الثقافية الواحدة والوحيدة إلى تعدد العواصم الثقافية، ومن ثم تعدد المراكز التى تدل على تعدد قوى الإنتاج الثقافى فى توزعها الجغرافى الذى لم يعد محصورا فى قطر واحد بعينه. هذا التعدد ارتبط فى بعد من أبعاده بأنواع من الاستقطاب السياسى أو الاقتصادى الذى وجد، ولا يزال بعضه موجودا - بهذا المجال أو ذاك - فى الوطن العربى الممتد من المحيط إلى الخليج، والذى ترتبت عليه مجموعة من ثنائيات المواجهة التى اتخذت أشكالا متباينة من التعارض فى شبكة من العلاقات المتوترة. أقصد أشكال التعارض التى تَرَتَّبَ عليها تقابلٌ بين ثقافة المشرق وثقافة المغرب، وتضاد ثقافة النهر وثقافة الصحراء، وثقافة النفط وثقافة المحرومين من النفط. وأخيرا، ثقافة التنوير التى تواجه ثقافة الإظلام.

وتعارض هذه الثنائيات (التى لايزال بعضها مؤثرا، بل مدمرا) يدل على أن تعدد المراكز الثقافية، فى تقابلاتها المختلفة، انطوى على أنواع مختلفة من الصراع الذى يعكس، بدوره، ثلاثة أنواع من التوتر. أولها: توتر العلاقات التكوينية للثقافة العربية المعاصرة مابين نقائضها الذاتية. وثانيها: توتر الحكومات العربية مابين دعاواها السياسية وممارساتها العملية. وثالثها: توتر المثقفين أنفسهم مابين انتماءاتهم السياسية والتزاماتهم الفكرية، أو حتى تناقضهم بين الشعارات التى يرفعونها والسلوك الفعلى الذى يسلكونه. وتلك توترات تؤكد - فى جانب من ترابطاتها - أن الملمح

التقليدى للمشهد الثقافى العربى الذى كان يقوم على وحدة المركز المهيمن وتعدد الأطراف التابعة قد تفتت، أو تشظى، وحل محله مشهد جديد، يقوم على تعدد المراكز وتنوعها، سواء فى جوانب صراعها الغالب، أو جوانب حوارها الذى لم يصل إلى أفقه المرجو بعد.

أما على المستوى الإيجابى، خصوصا إذا أردنا تأكيد بعض مبررات التفاؤل، فيمكن القول إن تعدد المراكز والعواصم الثقافية له دلالته التى تكشف عن تفكك مركزية البناء الثقافى العربى، وتخلخل سلطة النزعة الأبوية التى كانت تنطوى عليها بعض العواصم الثقافية العربية فى علاقتها بغيرها من العواصم. وذلك أمر ساعد على ظهور إمكانات جديدة للتفاعل والحوار، خصوصا بعد أن تغيرت علاقات التراتب الاقتصادى والتراكم الرأسمالى، فى موازاة ما أسهم به التقدم العالمى -على مستوى تكنولوجيا الاتصالات - من فتح للمزيد من قنوات الاتصال الإعلامى. وكان ذلك - ولا يزال- بواسطة الفضائيات العربية التى قاربت بين المثقفين العرب فى كل مكان، وساعدت على استهلال نوع جديد من الحوار الفورى بين أنماط متباينة من هؤلاء المثقفين على اختلاف أقطارهم من ناحية، وبينهم ورموز السلطة السياسية فيما تسمح به تركيبة الحكم فى هذا القطر أو ذاك من ناحية ثانية، وبينهم وجمهور المشاهدين على امتداد الوطن العربى من ناحية أخيرة.

وحين تصل هذه الظاهرة إلى مداها الإيجابى، وتتزايد فاعليتها فى توسيع مدى الحوار وتعميق آفاقه حقا، فإنها يمكن أن تكون سبيلا فعّالا إلى نوع من التحول الإيجابى فى اتجاه وحدة التنوع الخلاّق بين عواصم عربية متكافئة، وثقافات قطرية أو إقليمية لا ينفى احترام خصوصيتها تأكيد علاقاتها الجذرية بالثقافة القومية على أكثر من مستوى للحوار. وعندئذ

يمكن الحديث عن أفق واعد لتجديد الفكر القوى الذى ينبنى على الحوار، ويغتنى بالتنوع، ويؤسِّسُ تأسيسا فعالا للعلاقة بين الإقليمى والوطنى، أو بين الوطنى والقومى، تجسيدا لكل معانى التنوع الخلاّق فى الثقافة العربية الآتية.

2- تعدد الأوجه السلبية

لا تكتمل ملامح الصورة المتفائلة للثقافة العربية إلا فى دائرة مبدأ الرغبة وليس فى دوائر مبدأ الواقع، وذلك لأسباب متعددة، على رأسها، فى تقديرى، عدم وجود أسس ديموقراطية تسمح بالتعددية الحقيقية التى هى الشرط الحوارى للتنوع الثقافى الخلاّق، فأغلب الأنظمة السياسية العربية ترفع رايات الحوار ولكنها ترفض شروطه، وتعلن عن احترامها لحق الاختلاف الذى لا تسمح بوجوده، وتلبس مطامع بعض القائمين عليها أقنعة قطرية أو إقليمية تستبدل بالتعددية الحوارية المتفاعلة تعدد المراكز المتصارعة على نحو ظاهر أو مستتر. والنتيجة تحول كثير من الحواريات التى تبثها الفضائيات العربية إلى مناجيات سابقة التجهيز، هى عبوات إيديولوچية، لا تؤدى إلى الانطلاق بالحوار القومى للثقافة إلى المدى الذى ينقض تسلط المركز الأوحد وبطريركية العاصمة الواحدة.

ويبدو الأمر، من هذا المنظور الأقل تفاؤلا، كما لو كانت المركزية القديمة التى تجسّدت فى عاصمة ثقافية واحدة، أو وحيدة، قد انقسمت على عواصم متعددة، لكن مع الحفاظ على منطقها البنائى. وعلى طبيعتها التسلطية التى تكاثرت دون تفكيك للآلية المركزية نفسها، ودون التحول أو الانتقال من بطريركية العاصمة الأم، فى صوتها المهيمن، وحيد الرجع،

إلى حوارية العواصم ذات الأصوات المتعددة، سواء فى العلاقات الثقافية الداخلية لكل عاصمة، أو العلاقات الخارجية بين العواصم كلها.

ويعنى ذلك أن المكونات البنائية التقليدية لمركزية الثقافة العربية التى تبدو أنها تغيرت من حيث الظاهر لم تتبدد أو تختف، وإنما انقسم الكل فيها على أجزائه، حاملا المنطق البنائى للتسلط البطريركى نفسه، وهو المنطق الذى لايزال يعوق الحوار المفتوح والتفاعل المتكافئ، ويؤدى إلى اتساع رقعة المسكوت عنه فى الخطاب الثقافى العربى، ويحول بين تعدد المراكز الثقافية العربية والوصول إلى التعددية الحقة، بالقدر الذى يعوق عناصر التباين من أن تتفاعل التفاعل الذى يتحول إلى تنوع خلاق لثقافة عربية تسعى إلى المستقبل الواعد دون عوائق.

صحيح أننا أصبحنا نتحدث عن مستقبل الثقافة العربية فى أقطارها التى تتبادل الفاعلية والتأثير فى هذا البعد أو ذاك، وصحيح أن المشكلات الثقافية أصبحت قومية بمعنى من المعانى بقدر ما هى قطرية، وأن العلاقات الثقافية العربية اتسعت وشملت كل الأقطار العربية التى أصبحت فاعلة، حسب قدرة كل قطر وتاريخه الخاص، وحسب إمكانات الجامعة العربية المحدودة، ولكننا لم نصل بعد إلى الصيغة الحوارية التى تخلخل النزعة البطريركية المهيمنة على كل مجال من مجالات المركز الذى يتعدد بتعدد العواصم العربية، ولم نصل بعد إلى ما يضع ثوابت هذا المركز أو ذاك موضع المساءلة النقدية أو النقضية.

ولا فارق جذريا، من هذا المنظور، بين واقع التجمعات العربية الكبيرة وواقع التجمعات العربية الصغيرة، فالمبدأ المهيمن واحد فى الواقعين. وسواء كنا نتحدث عن الجامعة العربية أو مجلس التعاون الخليجى أو

المجالس المغاربية فالمحصلة واحدة، وما ينطبق على الكل ينطبق على الأجزاء، سواء من حيث طبيعة العلاقات أو لوازم أوضاعها المهيمنة، فالبنية البطريركية هى هى، وغياب الحوار الخلاق لا يقل فى تأثيره عن غياب الفاعلية التى ترتقى بهذه التجمعات إلى مستوى الحضور الفاعل. وإذا كان صعود التجمعات الصغيرة إيذانا بنزوع إقليمى صاعد، يبحث عن المصالح الخاصة بأقطاره، فإنه دليل على تصاعد مبدأ تشظى الكل إلى أجزاء. وفى الوقت نفسه، تجسيد لما يلازم كل واحد من الأجزاء المتشظية من مبدأ المركزية المهيمنة.

وأحسب أن التطلع إلى مساءلة المركزية المهيمنة فى كل مجال من مجالات الثقافة العربية يدفعنا إلى تأمل ما يتحدث به البعض، منذ سنوات معدودة، عن سقوط المشروعات الكبرى بقيمها المطلقة وتصوراتها الشاملة. وهو حديث يستعيد بمعنى أو غيره ما يرد فى بعض سياقات خطاب ما بعد الحداثة الغربية. ولكن لو صح هذا الكلام، مع شىء من الاحتراس، فى خطاب مابعد الحداثة الغربية التى تؤسس لتشظى السرديات الكبرى، فإنه ينبغى أن يؤخذ بحذر فى نطاق الثقافة العربية، ذلك لأن هذه الثقافة وإن شهدت أزمة المشروع القومى، مثلا، وانحساره النسبى فى مستويات متعددة، فإنها لاتزال ثقافة تتعلق بالمشروعات الكبرى، وتتطلع إليها بوصفها سبلا للخلاص ومنارات للهداية.

ودليل ذلك ما يحاوله بعض المفكرين العرب فى مجال تجديد الفكر القومى، أو ما يحاوله بعض الماركسيين الجدد الذين يعيدون صياغة الحلم الاشتراكى للعالم فى ضوء المتغيرات الجديدة، وذلك كله فى موازاة مشروع الإسلام السياسى، فى تجلياته المعتدلة أو المتطرفة، حيث يحاول المشروع، فى أصوليته الغالبة، أن يستولى على فراغ المشروع القومى، ويحل محله فى صراعه الجديد الذى يسعى إلى أن يستبدل بالدولة المدنية

الدولة الدينية، معتمدا فى بنائه الإيديولوچى على نوع خاص من السرديات المغلقة التى تنبنى على عناصر التعصب والاتبّاع.

وغير بعيد عن مشروع الإسلام السياسى ما نراه فى أوطاننا العربية من عمليات الإرهاب التى تتمسح بالدين، واستمرار ارتفاع درجات العنف العارى الذى يصاحب الدعوة إلى الدولة الدينية، أو يصاحب الاتجاهات التقليدية الجامدة التى تصل التحديث ببدعة الضلالة المفضية إلى النار. هكذا، رأينا فى مصر من طعن الكاتب العالمى نجيب محفوظ، ومن اغتال فى الجزائر المؤلف المسرحى عبدالقادر علولة الذى كان اغتياله حلقة فى السلسلة التى بدأت باغتيال الكاتب فرج فودة فى القاهرة، وذلك كله فى موازاة الاعتداء على المواطنين الأبرياء، ورموز السلطة المدنية، وتهديد المثقفين المستنيرين بكل وسيلة ممكنة، بل استخدام تسامح الدولة المدنية للانقلاب عليها، ومحاولة استغلال بعض ثغرات القانون المدنى لتدمير القيم المدنية للدولة الحديثة والقضاء عليها نهائيا لصالح نزعات التعصب والتطرف التى تبشر بمجىء الدولة الدينية. ومن هذه المحاولات سجن الأستاذ الجامعى أحمد الخطيب لعبارة استخدمها فى إحدى مقالاته، والحكم بالسجن مع إيقاف التنفيذ على الكاتبتين ليلى العثمان وعالية شعيب، وأضيف إلى ذلك وقائع مصادرة الكتب التى قرنت - أخيرا - بين ديوان شعر لأحمد الشهاوى وكتاب علم لنصر حامد أبو زيد. وهى وقائع تدل - فى إلحاحها - على شيوع أفكار التعصب، وعلى أننا لا نزال بعيدين عن تجديد الخطاب الدينى السائد بمراحل كبيرة.

ولا فارق، من هذا المنظور، بين المجازر التى حدثت فى الجزائر، حيث اغتيل الأبرياء من الأطفال والنساء، نتيجة تزايد عمليات الإرهاب التى تتمسح بالدين، وتكرار عمليات العنف التى شهدتها المملكة العربية

السعودية، وذلك فى التتابع الذى شهد اغتيال السائحين الألمان فى ميدان التحرير بالقاهرة منذ سنوات، ومذبحة الأقصر التى أدمت القلوب والعقول، وأسهمت فى كساد اقتصاديات السياحة المصرية لعامين على الأقل. وكلها علامات دالة فى الإشارة إلى الدور التدميرى الذى يفضى إليه التعصب والتطرف، والذى ينعكس على علاقات الثقافة، فيضع المثقف العقلانى، أو المدنى، أو العلمانى (وكلها مترادفات لمدلول واحد لا يتناقض مع الدين) مابين مطرقة التعصب وسندان التطرف، ليقع ضحية للقمع الذى تسرب إلى مجالات كثيرة.

وللأسف تجد مجموعات التطرف ما يدعمها فى الرواسب الاتباعية التى لاتزال راسخة فى سياقات الثقافة العربية المعاصرة، وعلى رأسها السياق الذى جسّدته وتجسَّدت به مفارقات، كان، ولا يزال، لها تأثيرها السلبى فى متغيرات الثقافة العربية. والمفارقة الأولى هى مفارقة الأصولية الشائعة بين طوائف تزعم البعد عن الأصولية، وتدعو فى الظاهر إلى الديموقراطية أو الحوار المتكافئ بين الأطراف. وما أعنيه بالأصولية، فى هذا السياق، هو التمسك الحرفى بتأويل جامد، أو وحيد، للأصول التى يحيلها التعصب إلى دوجما، أو مقولات متصلبة لا تقبل المساءلة أو النقد أو المراجعة. والأصولية بهذا المعنى هى الوجه الآخر للتعصب والبعد عن التسامح، كما أنها الوجه الآخر لوهم امتلاك اليقين، والوصول إلى المعرفة النهائية التى ليس بعدها غاية لمستزيد. وادعاء الأصوليين امتلاك الحقيقة الكاملة النهائية هو سبيلهم إلى إقصاء غيرهم من المعارضين أو المخالفين أو المختلفين فى هوّة الفرَق الضالة؛ ومن ثم توهمهم أنهم وحدهم أتباع الفرقة الناجية التى يحق لها وحدها تحديد الصواب أو الخطأ، طريق السلامة وطريق الندامة.

ولا تنحصر هذه الأصولية فى التيارات الدينية المتعصبة وحدها، وإنما هى موجودة حيث توجد البنية البطريركية، وحيث توجد ألوان التعصب ملازمة لأنواع الاستبداد والتسلط، وحيث يتزايد النزوع إلى الانغلاق والخوف من الآخر، وتسود لوازم الاسترابة فى الاختلاف والنفور من المغايرة، بل حيث يتكاثف الجهل الذى يتحول فى الآلية الدفاعية إلى مهاجمة كل جديد، والتنديد بكل تجريب، وتكفير كل اجتهاد مخالف لمبادئ الثبات.

ولذلك تشيع الأصولية الشائعة بين طوائف تزعم البعد عنها، وتدعو فى الظاهر إلى الحوار بين الأطراف المتكافئة مع أنها - فى واقع الأمر - تقوم بكل ماينقض ذلك على مستوى الممارسة الفعلية، فتبدو المسافة بين الظاهر المعلن والواقع الممارس بعيدة بعد المسافة بين الأنظمة السياسية التى تتحدث أجهزتها الإعلامية عن الديموقراطية والتعددية صباح مساء، والواقع الفعلى للممارسة التى لا تعرف الديموقراطية والتعددية والحرية الفكرية أو السياسية إلا بوصفها كلمات تقال وشعارات تستخدم على سبيل الاستهلاك الإعلامى. ولا فارق فى هذه المسافة بين الظاهر المعلن والواقع الممارس فى مفارقة الأصولية التى أتحدث عنها، فهى موجودة بين الجماعات الثقافية والطوائف الاجتماعية والفرق الدينية والقوى والأنظمة السياسية التى لاتعرف سوى الصوت الواحد، والرأى الواحد، والفكر الواحد، ولاتعترف بالاختلاف، ولا تقبل المغايرة، بل تنظر إلى مظاهر الاختلاف والمغايرة بوصفها بدع ضلالة تستحق الاستئصال المعنوى أو المادى.

وقد سبق لى تعريف الأصولية بأنها نزعة عقلية جامدة، وموقف فكرى متصلب فى كل مجال يتصل به، وآلية نفسية دفاعية تبرز انغلاق الذات على نفسها وانطوائها على سوء ظن ثابت بالعالم المتغير حولها. ولذلك فهى نزوع عدوانى يخفى دوافعه الأصلية بالهجوم على كل ما يرى فيه تهديدا لقيم الثبات

التى ينطوى عليها المدار المغلق للذات التى ترفض التغيير وتخاف منه. وأصولية الفكر هى التمسك الحرفى بتأويل جامد، أو وحيد، للأصول التى يحيلها التعصب إلى «دوجما» لا تعرف المرونة، وينتهى بها التطرف إلى آراء متصلبة لاتقبل النقد أو المراجعة أو المساءلة.

وقد بدأت هذه الأصولية الفكرية - تاريخيا - من الجمود المقترن بالتأويلات الدينية المتعصبة فى الأديان المختلفة. لكن الدلالة المقترنة بحرفية الفهم وفرضه على الآخرين جاوزت الدائرة المتصلة بالتأويل الدينى إلى الدوائر المدنية، وأصبحت قرينة كل فكر يحيل النصوص أو القواعد أو الأفكار أو الآراء البشرية إلى أصول ثابتة، جامدة، متصلبة، لا تعرف المرونة ولا تراعى المتغيرات فى الواقع المتحول الذى يحيط بها. ولذلك لم تنفصل الأصولية المدنية فى تياراتها الفكرية المختلفة عن خاصيتها التكوينية الأولى فى نشأتها المرتبطة بالتأويلات الدينية المتعصبة، وهى الخاصية التى انقلبت فى الأصوليات المدنية إلى محاولة مستمرة لإضفاء طابع القداسة على النصوص أو القواعد أو الأفكار أو الآراء البشرية التى يحيلها التعصب إلى ما يشبه الأقوال الدينية التى لا تقبل التأويل المغاير أو الاجتهاد المخالف.

ويقترن ذلك بأمرين: أولهما وهم احتكار المعرفة التى تبين فى إلحاح الأصولى على أن ما ينطقه هو الحق الذى لا يعرفه سواه، والحقيقة التى لايمتلكها إلا هو. وثانيهما ما يتعدى به اعتقاد وهم الامتلاك إلى الفعل الملازم له، وهو فرض ما يراه الأصولى على سواه بوصفه الحق والحقيقة، ولجوئه فى ذلك إلى أساليب من القمع المباشر وغير المباشر. وهى أساليب تبدأ من منطق التراتب الهابط الذى يفرضه الأصولى على من حوله، متوهما أنه الأعلى بحكم امتلاكه الحقيقة واحتكاره المعرفة اليقينية، وغيره الأدنى بحكم ابتعاده عن هذه الحقيقة وتلك المعرفة، فيختزل فى حضوره

الأعلى الفرقة الناجية، مقابل الحضور الأدنى الذى يختزل الفرق الضالة، ونهايتها جميعا النار، ما عدا الفرقة الناجية التى ينفرد من ينتسب إليها باليقين الذى يضفى على المتوهم نوعا من التعالى الذى لا يخلو من الثقة المفرطة التى لا تقوم على سند حقيقى من العلم، أو أساس موضوعى من الخبرة. وكلاهما وهم ينتهى بصاحبه إلى صلف الفكرة المقترنة برعب الانحراف عن الأصل الجامد الذى يتحول إلى إطار مرجعى أوحد، كأنه الصراط المستقيم الوحيد الذى لا صراط غيره، كما ينتهى إلى عنف الممارسة التى هى آلية دفاعية تحمى الأنا المنغلقة بالقضاء المادى أو المعنوى على كل مايهددها، أو كل ما يبدو لصلف الفكرة أنه تهديد للحضور المنغلق المذعور من الانفتاح على الآخرين.

والجهامة كالصرامة صفتان ملازمتان للأصولية فى اقترانها بنظرة الاسترابة التى لا تخلو من عداء لكل ما يخالف المجال الفكرى المحدود للأصولية، أو يخرج على الرأى الأصولى أو يغاير أطره الثابتة. وتكتمل صفات الجهامة والصرامة ونظرة الاسترابة العدائية بالحدِّية التى لا تعرف المرونة أو المطاوعة، وتتراوح مراوحة باترة بين نقيضين: أولهما الفرقة الناجية التى يجسِّدها الأصولى فى شخصه، وثانيهما الفرقة أو الفرق الضالة المضلَّة التى تنحشر فيها زمر المخالفين والمغايرين الذين يستحقون عذاب الدنيَا ونار الآخر. ولا تعرف الحدِّية التوسط فى الأمور، أو المصالحة بين الأضداد، أو المجاورة الجدلية بين النقائض، فهى محصورة فى صيغة ((إما. وإما)) التى تعنى إما معنا وإما ضدنا، إما يميل السامع أو المخاطب إلى رأينا ويلتزم به حرفيا فيغدو منا، وإلا فهو غيرنا الذى هو عدونا الذى لابد من معاقبته بالحرمان من الحضور المعنوى أو المادى فى المدار المنغلق للأصولية.

والحدِّية كالجهامة والصرامة فى النظرة العدائية للمغايرة، صفات تكتمل بالوثوقية التى تلازم مفردات الخطاب القمعى الذى ينذر المخالفين والمغايرين بالويل والثبور وعظائم الأمور بكل تجلياتها الدنيوية والأخروية. وكلها صفات تدل على غيرها الذى لا يخلو من التعصب بوصفه صفة عقلية، والتطرف بوصفه صفة سلوكية، وذلك من المنظور الذى يجعل من التعصب للفكرة أو المبدأ أو الاعتقاد أو الرأى، الدافع إلى التطرف فى الدفاع عن المعتقد به، ودفع الآخرين - بطرائق مباشرة وغير مباشرة - إلى التصديق بهذا المعتقد والعمل بمقتضاه، ومن ثم قطع كل سبيل للشك أو المراجعة أو المساءلة بالعنف اللفظى الذى ينتهى بالعنف المادى الذى يغدو استئصالا للمعارض أو المخالف بما يجعل منه أمثولة لغيره. ولذلك فالعلاقة بين التعصب والتطرف هى علاقة السبب بالنتيجة، أو الملزوم باللازم، ولكن فى تبادل الأثر والتأثير الذى يحيل الدافع إلى فعل، وينقلب بالفعل إلى دافع جديد لفعل أجد، وذلك فى دورة العنف التى لا نهاية لها إلا بالكشف عن مخاطر التعصب والتطرف الكامنة الملازمة لصفات الأصولية المنبثقة عنها فى الوقت نفسه. وإذا كان التطرف قرين الحدِّية التى تذهب إلى أقصى مدى فى تنفيذ الفعل المنبثق عن دوافعه، والتعصب - بحكم معناه اللغوى - لا يفارق دلالة الإجبار فى الإجماع الذى لا يقبل الاختلاف، فإن الأصولية هى إجبار على أصل يعتصب به صاحبه، ويتعصب له، ويمضى فى توابع التسليم به إلى الحدّ الأقصى الذى يقترن بالعنف فى رفض المغايرة، والقمع فى استئصال الاختلاف.

ولا تخلو كل أصولية من تقديس مطلق للماضى بأكثر من معنى، فهى فى جوهرها الفكرى قياس على ما سبق واستعادة لما سلف، وعودة على زمن لابد من اتباعه، هو زمن تشكل المبدأ الأصولى فى علاقات زمنه

النوعى أو بشروط زمنه الخاص. ولذلك فالأصولية نقيض للنظرة المستقبلية بحكم تولدها، ولا مستقبل فى نظرها إلا من حيث هو عود على الماضى الذى تحدده وتتمسك به، وترفض مغادرته أو التخلى عنه. ولذلك فالتاريخ الأصولى عود على بدء، وكل تباعد عن نقطة الأصل فى الزمن هو تشويه لهذه النقطة وهجران لجوهرها الأنقى. والتغير هو جرثومة الفساد المنذرة بالتباعد عن الأصل المتعصب له أو المتعصب به بلا فارق. ولذلك تستبدل الأصولية ماضيها المنغلق على نفسه بالمستقبل الواعد بكل إمكانات التقدم أو التطور أو التحرر، كما تستبدل بالقياس النسبى على إمكانات المستقبل القياس المطلق على وقائع الماضى بوصفها الإطار المرجعى الأوحد. ولاتقبل أى متغير أو جديد إلا بعد قياسه على نظير مماثل فى الماضى الذى تغدو استعادته على نحو تخييلى هى المستقبل الواعد. والأصلح للعقل الأصولى هو إبقاء الأوضاع على ما هى عليه، أو النكوص إلى أوضاع متخيلة فى ماض متخيل، حفاظا على الثبات، ومقاومة للتغير، واتّباعًا للمبدأ الذى يقول أصحابه: قف حيث وقف القوم وقل بما قالوا، وكفَّ عما كفوا. ولذلك تقف الأصولية موقف العداء من محاولات التغيير أو التجديد، وتتشدد إلى أبعد حد مع محاولات الاجتهاد أو الابتداع أو التجريب عبر تاريخها الطويل، سواء فى تراثنا العربى الإسلامى أو تراث غيرنا من الأمم.

وحرية التفكير كحرية الإبداع هدفان ثابتان لهجوم الأصولية الفكرية، تماما كما أن الحرية السياسية والحرية الاجتماعية هدفان دائمان لهجوم الأصولية السياسية والاجتماعية. ومهما تعددت التجليات الأصولية، أو تباينت فى المجتمع والثقافة والسياسة والخطاب الدينى، فإن جوهرها الاتّباعى المعادى للابتداع بكل أشكاله ومجالاته واحد لا يتجزأ أو يتبدل.

ويظل هذا الجوهر باقيا فى المجتمع ما بقيت البنية الذكورية الأبوية التسلطية القائمة على التمييز على أساس من الجنس أو النوع أو الطائفة. ويتجلى الجوهر نفسه واضحا بكل أضراره ما ظلت الأنظمة السياسية على حالها من رفض التغير ومقاومة الإصلاح، محافظة على طبائع الاستبداد التى أفضت إلى كوارث سياسية لم يتعظ بها الكثيرون بعد. ولن يتحول الجوهر الاتِّباعى للأصولية فى مجالات الفكر - بما فيها الخطاب الدينى والثقافى - ما بقى الخطاب الدينى السائد على تعصبه الذى تؤدى نتائجه إلى كوارث التطرف والإرهاب. والأمر نفسه فى الخطاب الثقافى السائد الذى ينفر من التسامح والتعدد وتقبل الاختلاف. وأتصور أن هذا الجوهر الذى أتحدث عنه يكون فى أقوى حالاته وأعنفها عندما تتضافر مظاهره المختلفة فى علاقات المجتمع ونظامه السياسى وفكره الدينى وخطابه الثقافى بوجه عام، فيغدو كل مجال عونا لنظيره فى تبادل السبب والنتيجة، أو تفاعل الأثر والتأثير. وعندئذ، تكون الكارثة عامة، وتنحدر الأمة بأسرها إلى ماهو أسوأ من الهزيمة والانهيار.

3- إمكانات المستقبل

المنظور القومى للثقافة العربية ينبنى على عناصر المشابهة والمماثلة التى تؤكد معنى الوحدة، وتبرز جوانب الخصوصية التى تتميز بها الثقافة العربية فى علاقتها بغيرها من الثقافات العالمية، فإن هذه الوحدة ينبغى أن تفهم فى دلالاتها الرحبة، وعلى نحو يؤكد حضور التنوع الذى تتباين به الثقافات القطرية داخل الإطار العام للوحدة القومية، فوحدة الثقافة العربية فى مستواها القومى لا تنفى الفوارق القائمة على المستويات القومية، وهى فوارق لا يمكن تجاهلها، فى أى تصورات مستقبلية عن الثقافة العربية التى تتبادل أطرافها علاقات التأثر والتأثير من منظور السلب، ومن منظور

الإيجاب فى الوقت نفسه. ولا شك أن حساب العناصر السلبية، والبحث عن وسائل فاعلة لمواجهتها، أمر لا يقل أهمية عن حساب عناصر الإيجاب التى لابد من دعمها، وتأكيد حضورها، وتحويلها إلى قوة دفع حيوية لتنمية إمكانات التنوع الخلاق فى وحدة الثقافة القومية.

وكلى ثقة أن مستقبل الثقافة العربية لا يمكن أن يتحقق إلا بالتنوع الخلاق للأفق القومى العربى فى علاقته بالتنوع الخلاق للآفاق الإنسانية التى لم تعد تعرف، أو حتى تتيح، الانغلاق القومى أو العرقى، خصوصا فى عالمنا المعاصر الذى تحوّل بالفعل إلى قرية كونية، تسعى إلى تحرير حضورها من صراع الحضارات الذى يمكن أن نستبدل به تفاعل الثقافات، أو ما أصبح يطلق عليه اسم «التنوع الخلاق». وهو العنوان الذى اختارته اليونسكو للتقرير العالمى الذى أعدته اللجنة الدولية للثقافة والتنمية سنة 1995، حيث نقرأ عن مجموعة من الأعراف العالمية الواعدة التى تسعى إلى مواجهة المخاطر المنظورة وغير المنظورة للعولمة، وذلك بتأصيل حركة ثقافية إنسانية تشمل الكوكب الأرضى كله، حركة تدعو إلى احترام الخصائص الثقافية النوعية لكل أمة، وإلى الحوار الثقافى المتكافئ بين الأمم، وإلى الاعتماد المتبادل والتعاون الفعال الذى يجسّد معنى التنوع الخلاّق فى القرية الكونية الواعدة بالأحلام والمنذرة بالكوابيس فى الوقت نفسه.

وحين ننظر إلى دلالة التنوع الإنسانى من منظور التنوع الخلاّق للثقافة العربية المعاصرة، أو العكس، يمكن أن نلمح متغيرا من المتغيرات الإيجابية فى الثقافة العربية، يتصل باتساع هوامش الإبداع التى كانت مقموعة من قبل، والانتقال من دائرة مركزية محدودة للإبداع إلى دوائر أكثر اتساعا فى تجاوبها. وذلك أمر يمكن النظر إليه فى شموله العربى على أنه بمثابة صعود نسبى لافت لثقافة التغير والتحول التى أخذت تحل محل ثقافة الثبات

والجمود، الأمر الذى ترتب عليه، أولا، اتساع درجة المقاومة التقليدية للإبداع وتزايد حدتها، كما ترتب عليه، ثانيا، الإسهام اللافت لكل العواصم العربية، على درجات متباينة، فى تيارات الإبداع الجديد المتصارعة مع تيارات الاتباع القديم.

وإذا كان من الممكن.أن نربط هذا الوجه من التغير باتساع الهامش الديموقراطى النسبى المسموح به فى بعض الأقطار العربية، على درجات متفاوتة بالطبع، فإن اتساع هذا الهامش يؤدى، بدوره، إلى نوع جديد من التطلع صوب تعددية ثقافية عربية، تجاوز النزعات المركزية القديمة على مستويات متعددة.

والمؤكد أن بنية المركز والهوامش فى الثقافة العربية إن لم تكن تحولت، فقد بدأت فى التحول الفعلى، استجابة لهذا الهامش النسبى، وفى موازاته بأكثر من معنى. ولذلك أخذنا فى الانتقال من صيغة القلب والأطراف إلى صيغة العناصر المتفاعلة، المتكافئة وغير المتكافئة، المتصارعة أحيانا، المتحاورة أحيانا أخرى. وانتقلنا من مركزية العاصمة الثقافية الواحدة والوحيدة إلى تعدد العواصم الثقافية، ومن ثم تعدد المراكز التى تدل على تعدد قوى الإنتاج الثقافى فى توزعها الجغرافى الذى لم يعد محصورا فى قطر واحد بعينه. هذا التعدد قد ترتَّبت عليه مجموعة من ثنائيات المواجهة التى اتخذت أشكالا متباينة من التعارض فى شبكة من العلاقات المتوترة. أقصد إلى أشكال التعارض التى تَرَتَّبَ عليها تقابلٌ بين ثقافة المشرق وثقافة المغرب، وتضاد بين ثقافة النهر وثقافة الصحراء، وثقافة النفط وثقافة المحرومين من النفط. وأخيرا، ثقافة التنوير التى تواجه ثقافة الإظلام.

وتعارض هذه الثنائيات يدل على أن تعدد المراكز الثقافية، فى تقابلاتها المختلفة، انطوى على أنواع مختلفة من الصراع الذى يعكس، بدوره، توتر العلاقات التكوينية للثقافة العربية المعاصرة ما بين نقائضها الذاتية، وتوتر الحكومات العربية ما بين دعاواها السياسية وممارساتها العملية، وتوتر المثقفين أنفسهم ما بين انتماءاتهم السياسية والتزاماتهم الفكرية، أو حتى تناقضهم بين الشعارات التى يرفعونها والسلوك الفعلى الذى يسلكونه، الأمر الذى يؤكد أن الملمح المعتاد للمشهد الثقافى العربى الذى كان يقوم على وحدة المركز المهيمن وتعدد الأطراف التابعة قد تفتت، وحل محله مشهد جديد، يقوم على تعدد المراكز، سواء فى جوانب صراعها الغالب، أو جوانب حوارها الذى لم يصل إلى أفقه المرجو بعد.

على المستوى الإيجابى، خصوصا إذا أردنا تأكيد بعض مبررات التفاؤل، يمكن القول إن تعدد المراكز والعواصم الثقافية له دلالته التى تكشف عن تفكك مركزية البناء الثقافى العربى، وتخلخل سلطة النزعة الأبوية التى كانت تنطوى عليها بعض العواصم الثقافية العربية فى علاقتها بغيرها من العواصم. وذلك أمر ساعد على ظهور إمكانات جديدة للتفاعل والحوار، خصوصا بعد أن تغيرت علاقات التراتب الاقتصادى والتراكم الرأسمالى، فى موازاة ماأسهم به التقدم العالمى - على مستوى تكنولوچيا الاتصالات - من فتح المزيد من قنوات الاتصال الإعلامى. وكان ذلك - ولا يزال- بواسطة الفضائيات العربية التى قاربت بين المتلقين العرب فى كل مكان، وساعدت على استهلال نوع جديد من الحوار الفورى بين أنماط متباينة من المثقفين العرب على اختلاف أقطارهم من ناحية، وبين أنماط المثقفين ورموز السلطة السياسية فيما تسمح به تركيبة الحكم فى هذا القطر أو ذاك من ناحية ثانية، وبين أنماط المثقفين وجمهور المشاهدين على امتداد الوطن العربى من ناحية أخيرة.

وحين تصل هذه الظاهرة إلى مداها الإيجابى، وتتزايد فاعليتها فى توسيع مدى الحوار وتعميق آفاقه حقا، فإنها يمكن أن تكون سبيلا فعّالا إلى نوع من التحول الإيجابى فى اتجاه وحدة التنوع الخلاّق بين عواصم عربية متكافئة، وثقافات قطرية أو إقليمية لا ينفى احترام خصوصيتها تأكيد علاقاتها الجذرية بالثقافة القومية على أكثر من مستوى للحوار. وعندئذ يمكن الحديث عن أفق واعد لتجذيد الفكر القومى الذى ينبنى على الحوار، ويغتنى بالتنوع، ويؤسّس تأسيسا فعالا للعلاقة بين الإقليمى والوطنى أو بين الوطنى والقومى، تجسيدا لكل معانى التنوع الخلاّق فى الثقافة العربية الآتية.

حق الاختلاف(*)

كان من حسن حظى أننى درست فى جامعة القاهرة على جيل من الأساتذة الكبار الذين يدفعون تلاميذهم إلى الأمام، ويحثّونهم على الاختلاف عنهم، مؤكِّدين لهم أن الاختلاف أساس التقدم، والتنوع فى الاجتهادات أول الإضافة، والتمايز بالجديد الواعد علامة الإبداع الذى تتقدم به المعرفة والإبداع على السواء. ولن ينقطع دَينى لكل هؤلاء الأساتذة الذين دفعونا إلى الاختلاف عنهم بالاجتهاد، وتقبّلوا اختلافنا معهم فى الرأى برحابة أفق وتسامح عقلى، غافرين لنا زلأّت اللسان وفجاجة التعبير والزهو الفارغ لثورة الشباب الذى يحسب أنه أتى بما لم يأت به أساتذته. وقد ورثت عن هؤلاء الأساتذة أن الأستاذ الناجح هو الذى يشجِّع تلامذته على الاجتهاد المستقل، ويدعم فيهم الحضور الخلاق للوعى النقدى الذى يضع كل شىء موضع المساءلة، ولا يبدأ إبداعه إلا من منطلق : بدأوا من هناك فابتدئ من هنا.

وكان ذلك جانبا من الميراث الحى الذى تركه هؤلاء الأساتذة، مؤصِّلين فى وعينا - نحن تلامذتهم الذين استوعبنا درسهم - الإيمان بأن حرية

(*) نشرت بجريدة الحياة 12 مارس 2003م.

التفكير هى الأساس الأول لتقدم الأوطان، وأن النهضة لا تندفع إلى الأمام إلا بفتح أبواب الاجتهاد على مصراعيها، واستبدال ثقافة الابتداع بثقافة الاتِّباع، وممارسة التجريب الذى لا يتوقف فى كل مجال. ولذلك زرعوا فى أعماقنا ضرورة الانفتاح على كل العوالم التى يمكن أن تؤدى إلى ازدهار المعرفة، والتفاعل معها بما يؤدى إلى الإفادة منها، والإضافة إليها بما يغدو علامة دالة على الفعل الخلاَّق للحضور. وقد قرنوا ذلك - فى وعينا - بتقبُّل الآخر المختلف أو المغاير فى كل مجال، وعلى كل مستوى، بوصفه الوضع الطبيعى للوجود، والشرط الضرورى للثراء الناتج عن التنوع. وكان ذلك يعنى تحرير العقل من كل قيوده، ليمضى فى أفقه الواعد متحررا إلا من التزامه بمبدأ المساءلة الذى يُخضِعُ له كل شىء، بما فى ذلك العقل الذى لايكفُّ عن مساءلة نفسه قبل مساءلَة غيره، أو حتى فى فعل مساءلة غيره.

والأصل فى ذلك أنه لا معنى لتحرير أى عقل من غير الاعتراف الأولى والبدهى بحتمية الاختلاف الناتج عن حرية بقية العقول المكافئة، ما ظلت العقول كلها مبنية بما لا يمايز بينها فى معنى الاجتهاد، وما يُسَوِّى بينها فى القيمة المرتبطة بجسارة فعل الاجتهاد وأصالته، بعيدا عن النظرات العرقية والمفاهيم الاستعلائية التى سعت إلى التمييز بين العقول لتأكيد تميز عرْق أو جماعة أو وطن على غيرها من الأعراق أو الجماعات أو الأوطان، فَالعقل أعدل الأشياء توزّعا بين الناس فيما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسى ديكارت، ويظل كذلك ما ظل الناس جميعا ينهلون من المعرفة الإنسانية دون حدود، ولا يعوق حريتهم فى التفكير والاجتهاد عائق.

ولكن عدالة توزع العقول لا تعنى الوصول إلى النتائج نفسها بالضرورة، ولا تعنى التطابق فى الغايات، فالعقول تتباين بما تختزنه من معلومات وخبرات، وما تنبنى عليه من مبادئ ومناهج، فاختلافها حتمى، حتى فى

حالات التكافؤ على المستوى المعرفى أو المستوى المنهجى، ولذلك تبقى نسبية المعرفة الإنسانية قرينة اختلافها، خصوصا من حيث التباين الملازم لتعدد العقول الحرة فى المدى المفتوح نفسه من الممارسات العقلية التى لايمكن أن تتطابق فى أساليب الاجتهاد، أو تتحد فى نتائجه، فنسبية المعرفة الإنسانية هى الوجه الآخر لحق الاختلاف، وذلك بالقدر نفسه الذى يقرن فعل المساءلة الذاتية بأحوال الاختلاف أو التداخل أو التعارض أو التضارب أو الهوى، والتى يمكن أن تعانيها الذات العارفة، آنيا أو تعاقبيا، فى علاقتها بنفسها قبل علاقتها بغيرها، وذلك فى الأفق المفتوح لحركة الوعى الإنسانى الذى يسعى إلى مجاوزة قصوره بقبول اختلافه على مستوى الأنا ومستوى الآخر على السواء.

وقد زادنا اقتناعا بما تعلَّمناه من أساتذتنا عن حق الاختلاف ما رأيناه فى ممارساتهم اليومية، حيث لم تقتصر هذه الممارسة على تشجيعهم اختلاف طلابهم عنهم، بل جاوزت ذلك إلى العلاقات الفكرية التى وصلت بينهم، حيث ظل الحوار الدائم هو أساس هذه العلاقة التى لم تخلُ من التسامح فى تقبُّل المواقف الحدّية للاختلاف. ولذلك لم نَرَ بينهم صراع الإخوة الأعداء فى صوره القبيحة، بل حوار الأصدقاء المتحابّين الذين يُبقون على روابط الودّ فيما بينهم، مهما كان التباعد فى الموقف السياسى أو المنهج العلمى. ولذلك كان التنوع الذى يجمع بين أساتذتنا هو الوجه الآخر لاختلافاتهم الفكرية والمنهجية التى أثرت عقولنا، واتسعت بآفاق تفكيرنا، ودفعتنا إلى أن ندرك منذ وقت باكر أن التنوع علامة الثراء الفكرى، وتعدد الاجتهادات أصل الاختلاف الذى تثرى به الجامعة. ولذلك كان الحوار بين هؤلاء الأساتذة - فى الندوات أو المقالات أو الكتب - تفاعلا بين الاتجاهات وتعميقا للرؤى وتطويرا للمفاهيم. وقد ظل هذا الحوار - فى أغلب أحواله

- حوارا بين أكفاء، وسعيا وراء الحقيقة التى لا يحتكرها أحد، أو ينفرد بها فريق دون سواه. ولا غرابة فى ذلك، فالأصل المعرفى والغاية النهائية للحوار هى تطوير مواقف كل الأطراف المتحاورة وتعميقها من ناحية، وفتح أبواب الوصول إلى توسطات جديدة، أو مفاهيم واعدة تستوعب التناقضات وتجاوزها بما يؤكد وحدة التنوع الخلاّق للفكر والإبداع من ناحية موازية.

وقد ازدهرت الجامعات المصرية بفضل هذه التقاليد الخلاّقة للاختلاف والتنوع، جنبا إلى جنب حرية الاجتهاد والتفكير المستقل، داخل سياق ليبرالى تجاوبت فيه شعارات الحرية السياسية مع مبادئ الحرية الفكرية والإبداعية، وذلك بما جعل من ممارسة حق الاختلاف تجسيدا لتجاوب الشعارات والمبادئ التى اقترنت بحلم أمة صاعدة. وكانت النتيجة تأسس التقاليد التى رعت حق الاختلاف، والتى دفعت الجيل الأول من مؤسسى الجامعة المصرية إلى رعاية الحق نفسه فى علاقتهم بالجيل اللاحق الذى اتصل بهم، وأخذ عنهم سياسيا وفكريا ممارسة الحق نفسه الذى اقترن بقداسة معانى الحرية فى كل مجالاتها. أقصد إلى جيل عبد الخالق ثروت وسعد زغلول وعدلى يكن وقاسم أمين وأحمد لطفى السيد الذى اختلف فيما بينه سياسيا وفكريا. ولكن بما لم يجعل من الاختلاف نقمة بل نعمة أفادت منها الأمة كلها، وأفاد منها الجيل الذى تولّى فعليا تأسيس الممارسة الأكاديمية للجامعة المصرية، وتأصيل تقاليدها التى عملت على رعاية حق الاختلاف، خصوصا فى مواجهة الأعاصير الاستبدادية والإظلامية المعادية للحرية فى كل مجالاتها، والتى لم تتوقف إلى اليوم عن التربُّص أو الانقضاض على لوازم الحرية، وعلى رأسها حق الاختلاف واحترام ممارسته. أقصد جيل محمد حسين هيكل وعلى عبد الرازق ومصطفى عبد الرازق وطه حسين

الذى أقام الدنيا ولم يقعدها بكتابه «فى الشعر الجاهلى» سنة 1962 ، فوجد بين أقرانه وأساتذته الكثيرين الذين دافعوا عن حريته فى التفكير المستقل، وعن حقه فى الاختلاف الذى صارت ممارسته علامة الوعود الجديدة للإنجازات العلمية والفكرية والثقافية التى جعلت من القاهرة عاصمة الثقافة العربية ومركزها الرائد والجسور.

ولم يكن من المصادفة - والأمر كذلك - أن يتولى جيل طه حسين نقل الشرارة المقدسة لحرية التفكير وحق الاختلاف إلى تلامذتهم الذين كانوا أساتذة لنا، والذين حمل بعضنا عنهم أمانة المبادئ الخلاقة نفسها للحياة الجامعية الحقيقية والإبداع الإنسانى الأصيل فى كل مجال، فواصلنا رسالتهم التى جعلتنا نؤمن - مثلهم - بأن الحياة الجامعية - كالحياة الثقافية - تترى بالاختلاف، وتزدهر بالتنوع، وتتقدم بالحرية التى تصون حق الاختلاف وجسارة التجريب.

ولم تنقلب أحوال الجامعات المصرية إلا مع غياب هذه المبادئ وانحسارها عن عقول عدد غير قليل من الأجيال المتلاحقة من الجامعيين الذين أضاعوا دروس الأساتذة العظام للجامعات المصرية، فنفروا من الاختلاف، واضطهدوا أصحاب الاجتهادات المغايرة، وحالوا بين تلامذتهم وحرية الممارسة الخلاّقة التى لا يمكن أن ينهض علم أو يتقدم دونها. وشجّعتهم على ذلك عوامل خارجية أسهمت فى تقليص المدى المسموح به من حرية التفكير، وحق الاجتهاد المختلف. وقد جمعت هذه العوامل بين الآثار السلبية للاستبداد السياسى الذى استأصل تعددية الأحزاب السياسية، والآثار الضارة لتصاعد نزعات المحافظة الاجتماعية التى اقترنت بنواتج شيوع ثقافة النفط فى بعض صورها المتخلفة، مقترنة بالردة المعادية لأفكار التحرر الاجتماعى فى كل مجالاته، وبخاصة المرأة. وأضيف إلى ذلك الآثار

المدمرة لتزايد نزعات التطرف الدينى التى غزت الثقافة العربية، ولم تبدأ فى التراجع إلا بعد النتائج المروعة لأحداث الحادى عشر من سبتمبر التى تهدد بأوخم العواقب التى نتوقعها فى هذه الأيام. وكانت النتيجة الحتمية لتضافر هذه العوامل شيوع ثقافة التقليد لا الاجتهاد، وصعود لغة العنف لا الحوار، والنظر شذرا إلى الخروج على الجماعة، فضلا عن العداء السافر للتجريب الذى يعصف بالقيود. ولولا قلة قليلة من ورثة التقاليد الجامعية الأصيلة ما واصلت الجامعات العربية تقدمها، ومضت فى مسيرتها التى لا تزال تواجه الكثير من العقبات. ولولا طوائف مقاومة من المفكرين الأحرار لفقدت الثقافة العربية فى أقطار عديدة مكانتها الرائدة، وانتهى حلمها النبيل بالتقدم اللانهائى.

ولا غرابة فى ذلك، فما حدث فى الجامعة يشبه ما حدث فى الحياة الثقافية، فقد انتهى الزمن الذى كان يقبل فيه طه حسين، بسماحة الأستاذ الكبير، اختلاف الشبان الجدد فى ذلك الوقت، أمثال: محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس وعبد الرحمن الشرقاوى، ويجادلهم بالتى هى أحسن، مؤكدا تقديره لاختلافهم، ولا يفعل شيئا إذا أغضبوه سوى أن يصفهم - فى مقال شهير فى منتصف الخمسينيات - بأن كتاباتهم غامضة، ينطبق عليها المثل الأوروبى القديم «يونانى فلا يُفهم». وعلى الرغم من ذلك كان طه حسين سعيدا بما يكتبه هؤلاء، حريصا على تشجيع الأجيال الجديدة، ومقالاته عن المجموعة القصصية الأولى ليوسف إدريس («أرخص ليالى» - ١٩٥٤) على سبيل المثال، وتشجيعه حركة الشعر الحر التى لم يتخذ منها موقفا عدائيا، دليل على ذلك. وظنّى أن التقاليد الجامعية الخلاّقة، والمبادئ الليبرالية الأصيلة، هى التى جعلت طه حسين يتميز بهذه الرحابة العقلية التى لم تدفعه، قط، إلى اتخاذ مواقف متصلبة كتلك التى اتخذها العقاد

الذى كان عنيفا فى خصامه، رافضا قبول الاختلاف عنه أو معه، خصوصا فى مجال التجديد الشعرى، فعادى الشعر الحر، وأحال قصائده ودواوينه إلى لجنة النثر للاختصاص، عندما كان رئيسا للجنة الشعر فى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب.

وأتصور أن غياب ممارسة حق الاختلاف فى كل مجالاته، على امتداد المدارات المغلقة المنتشرة من المحيط إلى الخليج، هو الوجه الآخر من غياب الديموقراطية السياسية وتقلص ألوان الحوار المجتمعى فى أغلب الأقطار العربية، فكانت النتيجة غلبة المونولوجية على الحوارية فى الثقافة العربية المعاصرة، وانتشار ثقافة الصوت الواحد التى لا تقبل الاختلاف، وتلقى بالمغاير فى حظيرة الاتهام أو العداء. هكذا، غابت الحوارات الخلاقة حول القضايا الكبيرة فى الثقافة بوجه عام، وفى قضايا الآداب والفنون بوجه خاص، ولم نعد نعرف حوارات فكرية كتلك التى دارت بين الإمام محمد عبده وفرح أنطون فى مطلع القرن حول الدولة المدنية والدولة الدينية، ولا مناظرات أدبية كتلك التى دارت - فى الثلاثينيات - بين طه حسين والعقاد فى المفاضلة بين ثقافة اللاتين وثقافة السكسون، بل المعارك النقدية التى شهدتها الخمسينيات ومطالع الستينيات حول قضايا الشعر الحر، أو الأدب الواقعى، أو الالتزام، وغير ذلك من القضايا التى أثارت من الحوارات والمناظرات والمعارك ما أثرى الثقافة العربية الحديثة فى عواصمها العديدة.

وما أحوجنا، اليوم، إلى استعادة الحيوية التى ترتبت على التسليم بحق الاختلاف، ورسوخ أدبيات الحوار لدى الأجيال الليبرالية، سواء فى الجامعات أو فى الحياة الثقافية. والخطوة الأولى لتحقيق ذلك هى تأكيد حق الاختلاف على مستوى الممارسة الفعلية لا الكلمات أو الشعارات،

وتشجيع الكبار للشباب على التميز والمغايرة، وتقبُّل الاختلاف بين الأجيال المتعاقبة بوصفه سُنَّة الحياة، بل تقبل الاختلاف بين المتناظرين من أبناء الجيل الواحد بوصفه الأمر الطبيعى والشرط الأولى لاغتناء المعرفة والإبداع. ولن يكتمل معنى هذه الخطوة إلا بإشاعة الممارسة الديموقراطية فى كل مستوياتها ومجالاتها، والقضاء على كل أشكال التعصب، وإشاعة قيم التسامح والمرونة والانفتاح على الجديد، خصوصا لدى الأجيال الشابة التى ينفر بعض أفرادها من الحوار لأنهم نشأوا فى غيابه، ولم يجدوا أمامهم سوى ثقافة العنف التى هى ثقافة التطرف والتعصب. ولا سبيل إلى مواجهة هذه الثقافة التى اقترنت بالإرهاب إلا عن طريق نقيضها الذى يفيض بالتسامح، ويعمر بالانفتاح على الآخر، ويؤمن بالتقدم الدائم إيمانه بالمعرفة التى تزدهر بحرية التفكير والتجريب، جنبا إلى جنب تأسيس أخلاق الحوار، وممارسة حق الاختلاف بوصفه مبدأ أصيلا من مبادئ الديمقراطية، وعلامة دالة على حيوية الثقافة الصاعدة إلى الأمام لا المنحدرة إلى الوراء.

تنشيط الذاكرة الثقافية(*)

لا ينظر التاريخ الثقافى النظرة نفسها إلى الفاعلين فيه الذين تتباين حظوظهم من الاعتراف والمكانة اللذين يحظى بهما البعض دون البعض، ويكون الناتج أنواعا من التراتب والتمييز، ليست واضحة بالدرجة نفسها فى كل الأحوال، بل تتباين بما يرد هذا التفاوت إلى الحظوظ والأقدار أكثر من الأسباب الموضوعية والعوامل المنطقية فى حالات عدد غير قليل من الأسماء التى لا ينكر أحد إسهامها أو إنجازها فى إحداث التراكم الثقافى الذى أسهم فى تطوير البنية الثقافية العامة والإضافة إلى مجالاتها المختلفة.

ومصداق ذلك أن هناك كثيرا من الرواد تنحسر عنهم أضواء الشهرة، بسرعة لافتة، فيطويهم النسيان، وتسقطهم الذاكرة الجمعية التى لا تخلو من انتقائية وتحيز، كأنهم لم يكونوا، ولم يشغلوا الدنيا والناس، ولم يسهموا

(*) نشرت بجريدة الأهرام ١٣ نوفمبر ٢٠٠٦م.

قدر طاقتهم فى أن ينقلوا ما عرفوه وما توصلوا إليه من إنجازات إلى بنى وطنهم، أو ما حرصوا عليه مثل أقرانهم الأكثر شهرة الذين أسهموا فى كل مجال ممكن، أو متاح، استجابة إلى تحديات التخلف وشروط الضرورة التى دفعت بهم جميعا إلى الإسهام فى أكثر من مجال من مجالات الثقافة وإبداعاتها. ولا فارق جذريا، أو كميا، بين الرواد الأكثر شهرة والأقل شهرة، سواء فى آفاق الإبداع أو النقد الأدبى، أو فى بقية مجالات العمل الثقافى التى رأوا أن وطنهم فى حاجة إلى جهودهم فيها إلى جانب أقرانهم، فاتفقوا فى وحدة الهدف والغايات، واختلفوا فى الأساليب والوسائل، لكنهم ظلوا جميعا مخلصين لحلم استبدال شروط الضرورة بآفاق الحرية، فأنصفهم الزمن الذى أخلصوا لعملهم فيه، لكن الأزمنة اللاحقة أخذت تنساهم تدريجيا، وتبهت مكانـهم تدريجيا فى الذاكرة العامة، إلى أن يسقطوا منها، أو يغيبوا عنها، كأنهم ما كانوا ولا أسهموا أو أنجزوا، أو شغلوا معاصريهم بالمعارك والمناظرات، فتمرّ ذكراهم دون أن يلتفت إليهم أحد، ويؤدى لهم من الحق ما هم جديرون به، وما ينبغى أن يدفع مؤسسات الثقافة (المسؤولة عن تنشيط الذاكرة الثقافية) إلى تسليط الضوء من جديد عليهم، ورد الاعتبار إليهم، وإنقاذهم من عوادى النسيان التى هى نوع من العقوق الجمعى وعدم الوفاء لما أنجزوه.

وما أكثر ضحايا الزمن والذاكرة الثقافية الجمعية، سواء فى انتقائياتها، أو تقلّبها ما بين أقصى درجات الإهمال والنسيان وأقصى درجات التذكر والعناية. وما بين الأولى والثانية، تضيع النظرة الموضوعية إلى الماضى فى ذاكرة الأجيال اللاحقة، وتتزايد ثغرات ذاكرة الأمة، وذلك بكل ما يؤدى إلى آثار سلبية، يمكن أن تكون وخيمة فى ضررها. ويحدث ذلك فى لحظات التاريخ التى تستدعى استدعاء شخصيات لابد أن يكون لها

حضورها المتجدد اللازم لهذا الزمن اللاحق أو ذاك، خصوصا حين يغدو هذا الحضور المستعاد علاجا لالتباس أو مقاومة لأزمة مدمرة، أو ترياقا يحمى من خطر لا يخلو من تهديد ووعيد بكوارث محتملة، وتخيل ماذا يمكن أن يترتب على الذكر المتجدد لمشايخ الاستنارة وإنجازاتهم الفكرية وآرائهم الجسورة واجتهاداتهم الطليعية (من أمثال : رفاعة رافع الطهطاوى، أو محمد عبده، أو محمد فريد وجدى، أو الشيخ شلتوت)، وذلك فى مواجهة عواصف التمييز الوافد ضد المرأة، وانتقال النظرة المتخلفة إليها من هذا القطر إلى ذاك، بسبب عوامل يمكن حصرها سياسيا واقتصاديا وثقافيا. وأتخيل فى هذا المدى الفتاوى القديمة لرموز الاستنارة الدينية ورموزها المضيئة عن تحليل الفنون، وتأكيد أهمية النحت والتصوير الذى هو شعر بارز، كما أن الشعر تصوير ساكن فيما أكد الإمام محمد عبده. ودع عنك العهد الذى كتبه رفاعة الطهطاوى على نفسه عند زواجه للزوجة التى أقرّ لها كتابةً بما لم يعد متفتّحو هذا الزمان يقرون به.

ونضيف إلى ذلك، أخيرا، ما ظل الإمام محمد عبده - مفتى الديار المصرية - يردده نقلا عن السلف الصالح، وتذكيرا به من أنه «إذا ذكر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر»، وبالتأكيد كان يمكن أن نصل إلى نتائج إيجابية لو قامت أجهزة الإعلام والتعليم إلى بعث هؤلاء فى الذاكرة الثقافية الجمعية - خصوصا للشباب - وتذكيرهم بها، ومن ثم استبدال الذى هو خير بالذى هو أدنى فى وعيهم، ابتداء من الاستنارة السياسية المقاومة لطبائع الاستبداد فى ميراث عبدالرحمن الكواكبى، مرورا بالأفكار التحررية عن الفنون لدى جيل ثورة 1919 (طه حسين، وهيكل، والعقاد، ومختار، وأمثالهم) والأفكار المحررة للمرأة من قيودها عند

أمثال : قاسم أمين ومنصور فهمى ، وهدى شعرواى وسيزا نبراوى ودرية شفيق وغيرهن كثيرات فيما أصبحنا فى أشد الحاجة إلى إحياء مواقفهن ، وبعثها من عدم النسيان إلى نعيم التذكر ووعوده .

وللأسف ، فنحن نتحدث كثيرا عن ماضينا القريب والبعيد والوسيط ، ولكننا لا نؤكد الحضور الخلاّق لهذا الماضى على نحو آنى ، يبعد عنه آفات النسيان ، ويعيد إلى وعينا الثقافى عناصر الحلم بمشرق النور والعجائب - إذا استخدمنا عبارات نجيب محفوظ فى «أولاد حارتنا» . وتخيلوا ماذا يمكن أن يحدث إذا قاومنا الأفكار الجديدة الزائفة عن الإعجاز العلمى للقرآن بما أكده مشايخ عظماء ومفكرون لامعون من الأسلاف الذين نسيناهم ، فأصبحنا عرضة لأن نتقبل ما هو ضارّ بنا وما يعيدنا إلى الوراء بدل أن يدفع بنا إلى الأمام . وما كتبته فى هذا السياق مجرد أمثلة على بعض المجالات التى تدل على غيرها ، مؤكدة أهمية تنشيط الذاكرة الجمعية وبعثها على استعادة كل مايضيء حاضرنا ، لكن بما لا يجعلنا نكتفى به ، بل ما يدفعنا إلى الإضافة المستمرة إليه ، والمضى بإصرار إلى ما بعده من وعود المستقبل الذى لا نهاية لتقدمه .

- 2 -

أتصور أن عملية تنشيط الذاكرة الثقافية لن تؤتى آثارها الإيجابية بتغيير نظامنا التعليمى ، والسياسات العقيمة للمؤسسات الثقافية والإعلامية والتعليمية الميَّالة إلى التخلف والجمود فى الأغلب الأعم . وقد سعت الطليعة المستنيرة من رجال الدين (أمثال : أحمد كمال أبو المجد ومحمود زقزوق وأحمد الطيب وعبدالمعطى بيومى) إلى إحداث تغيير جذرى فى الخطاب الدينى ، كى يرتقى إلى روح العصر ، ويبقى على حيوية الدين

بوصفه دين العلم والمدنية، لا دين الجهل والخرافة والتأخر. وبداية ذلك الإعلاء من ميراث العقل والاجتهاد بالقياس إلى ميراث العداء للعقل وإيثار التقليد، وذلك بما يستأصل نهائيا لغة التكفير ومنطقه، ويؤكد مبدأ المجادلة بالتى هى أحسن لا التى هى أقمع. ولا معنى لذلك دون إصلاح جذرى للتعليم الدينى ومناهجه الجامدة، جنبا إلى جنب أجهزة إعلام مستنيرة، تعيد التذكير بأروع لحظات الماضى وأكثرها تقدما، وتضيف إليها ما يؤكدها فى الحاضر، وما يضيف إليها فى مسيرة التقدم التى لا يمكن أن تبدأ إلا بتنشيط الذاكرة الثقافية الجمعية العامة، ومعالجة ما لا تزال تنطوى عليه من كنوز فكرية رائعة، واستدعاء ما يؤكد واقع التخلف، وكيفية الخروج من نفقه المظلم والمسدود، وذلك بفتح الأبواب لإمكانات التقدم التى بدأت وانقطعت، وتحتاج إلى وصل يجاوز الإحياء والبعث إلى الإضافة.

وإذا كان التقدم يبدأ من قتل القديم فهما، والتعمق النقدى فى كل جوانبه، فيما كان يؤكد الشيخ أمين الخولى، فإن الفهم يعنى امتلاك المفهوم، والاختيار من بين ممكنات التأويل والتفسير، الأمر الذى يعنى الإضافة الخلاّقة التى تتقدم بالذاكرة من موقف الاستعادة إلى موقف الاختيار الذى يعنى الإضافة، والقياس على كل ما يدفع إلى الأمام. والنتيجة هى القياس على الحاضر فى إمكان تقدمه، والمستقبل الواعد فى احتمالات تجسيده، فذلك هو البديل الأنضر للقياس على الماضى بالمعنى السلبى المقترن بعدم قبول أى جديد إلا بوجود شبيه له فى الماضى، الأمر الذى يجعل عينى الأمة فى قفاها، ومستقبلها استعادة لماضيها. والحق أن الماضى لا يتكرر، فماء النهر المتدفق للزمن يتغير فى كل لحظة، ولحظات التاريخ لا تثبت على حال، والقياس الدائم لإمكانات المستقبل على نظائر من الماضى قياس ضيق الأفق، يؤدى إلى تعميق هوة التخلف، ويجعل

المستقبل كالحاضر صورة متخيلة من ماض لا يمكن أن يعود، فالتاريخ لايرجع إلى الوراء، بل يتقدم دائما إلى الأمام، تاركا المتردد والخائف من الحركة والمهوّس بماضيه بعيدا عن الدرب الصاعد، دوما، صوب التقدم الذى نحلم به جميعا، خصوصا حين نفكر فى ضعف أحوالنا وهوان أوضاعنا، وانحدارنا من سيء إلى أسوأ فى علاقات التبعية التى زادتها العولمة توحشا وهيمنة وعنفا.

وأختم هذا المقال بتقديم نموذج له أبلغ الدلالة فى مدى تنشيط الذاكرة، واستعادة الموجب منها بالسالب. والمثال الذى أفكر فيه هو موقف الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى من المرأة، فقد ذهب هذا الشيخ الجليل إلى فرنسا إماما للبعثة التى أرسلها محمد على، ولكنه سرعان ما تفوق علميا على أعضاء البعثة، وذلك بتفتح عقله إلى اكتساب المعارف الجديدة والمفيدة من كل اتجاه، معتمدا فى ذلك على المبدأ الاعتزالى المعروف: «التحسين والتقبيح العقليين» فلم يقبل إلا ما استحسنه العقل العارف بالشرع ولم يرفض إلا ما استقبحه العقل. ولذلك عندما رأى رفاعة المرأة الباريسية سافرة الوجه، عارية الشعر، لم يشغل نفسه بمظهرها وإنما شغل نفسه بجوهرها الذى يتجلى فى ثقافتها ومنافستها للرجل فى كل أنواع المعارف، فأدرك أن أهم ما فى المرأة هو عقلها وعفتها لا ملبسها وزيها. وأتيح له من مقابلة النساء المثقفات الفرنسيات ما دفعه إلى إعادة النظر فى قضية الحجاب وزى المرأة، فانتهى فيهما إلى رأى جسور يعتمد على مبدأ التحسين والتقبيح العقليين اللذين لا يتناقضان مع الشرع جوهريا، فقال فى نهاية كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» تلك الكلمات التى أنقلها بنصها دون تغيير - وعلى كل من يريد التأكد منها أن يرجع إلى كتاب رفاعة الذى يقول: «إن وقوع اللخبطة (كذا فى الأصل) بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن

أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك فى المحبة والالتئام بين الزوجين».

ولم يشغل رفاعة نفسه بالحلال والحرام بالمعنى الضيق الذى نسمعه هذه الأيام، ولم يتمسك بحرفية بعض الأقوال المنسوبة إلى النبى ﷺ، وإنما أدرك الجوهر الكامن وراء الظاهر والأصل الذى يحكم كل فرع، وهو «التربية الجيدة» التى تعنى الإخلاص فى الحب أو الزواج. والتربية الجيدة تعنى عفة المرأة التى هى الأصل الأهم من تغطية الوجه أو عدم تغطيته، أو الستر أو الكشف بوجه عام، فالتربية الجيدة هى الجوهر المحرّك للسلوك السليم وللخلق القويم والالتزام المتصل، وليس الزى الخارجى فى حالات الكشف أو الستر، ولذلك اهتم رفاعة بتعليم البنات بعد عودته من البعثة، وبعد طبع كتابه سنة 1834، فكتب كتابه المهم «المرشد الأمين فى تعليم البنات والبنين». وهو كتاب يحتوى من الآراء والأفكار ما يغضب مشايخ التعصب والتطرف فى هذه الأيام.

وأنا شخصيا عندما أتوقف عند عبارات رفاعة أجدها دلالة طيبة على العقلانية الإسلامية السمحة التى ترى الجوهر وراء المظهر، وتجعل من الإسلام «دين العلم والمدنية» بحق كما وصفه الإمام محمد عبده مفتى الديار المصرية، حين كان منصب الإفتاء منارة من منارات الاستنارة لا الإظلام، ولا أتردد فى طرح السؤال: لماذا نخفى أفكارا مثل أفكار رفاعة فى هذه الأيام، ولماذا لا نبعثها من جديد فى الذاكرة الثقافية، ونعمل على تنشيط هذه الذاكرة بتذكر مثل هذه الأقوال والأفكار التى تركها مشايخ نعتز بعقلهم وحسن اجتهادهم وسلامة منطقهم الذى يستبدل الذى هو خير بالذى هو أدنى ويجادل، دائما، بالتى هى أحسن؟!

مستقبل الإعلام المصرى(*)

- 1 -

كنت ضمن مجموعة من مجموعات المثقفين التى دعاها الدكتور ممدوح البلتاجى وزير الإعلام الجديد للحوار حول مستقبل الإعلام المصرى وأفق التوقعات الذى نرجوه له . وقد تحمست لحضور اللقاء الحوارى الضيق لعدة أسباب : أولها أننى أعرف الدكتور البلتاجى منذ سنوات عديدة ، ترجع إلى أول عهده بتولى مصلحة الاستعلامات ، وكان حريصا على معرفة المثقفين الذين لا يعرفهم إلى جانب من يعرفهم ، والاستماع إليهم والعمل بمشورتهم ، عملا بالمبدأ الحكيم لا خاب من استشار . وثانيهما أننى مثل كثيرين غيرى من مثقفى هذا الوطن كنا نشعر بالحزن لما وصل إليه حال الإعلام المصرى . وكان بعضنا يردد فى أسى أن قناة فضائية واحدة ، ناجحة ، قادرة على أن تنقل البلد الذى يرعاها من حال إلى حال ، فقناة "الجزيرة" استطاعت بنجاحها التقنى وجسارتها الفكرية وتبنيها حق

(*) نشرت بجريدة الأهرام 23 أغسطس 2004م .

الاختلاف والمواجهات الحوارية - سواء اختلفنا أو اتفقنا مع ما تبثه من آراء أو أفكار - أن تنقل "قطر" من دويلة صغيرة إلى دولة لها حضورها الفاعل على أكثر من مستوى، بينما مصر التى سبقت الجميع انحدرت بمكانتها بسبب أجهزتها الإعلامية، وذلك على النحو الذى جعل التليفزيون المصرى فى ذيل القائمة العربية الناجحة التى تتصدرها قنوات الجزيرة وأبى ظبى والعربية ودبىّ وغيرها من القنوات التى جذبت الجماهير العربية الباحثة عن الحقائق والحوارات الحرة والرسائل الآنية، بل القنوات التى سرقت من التليفزيون المصرى بعض نجومه الذين أبت قيود السياسة الضيقة أن تتسع لاختلافاتهم عن السائد وفى مواجهته.

ويمكن أن أضيف إلى ما سبق الأمل - مهما ضؤل - فى أن يستعيد الإعلام المصرى عافيته، وأن يجدِّد شبابه، ويضيف إلى إنجازاته الإيجابية ما يحتسب له فى الزمن القادم لا عليه. وقد تحقق الكثير من الإنجازات التى لاينكرها أحد، ودخل الإعلام المصرى زمن الفضائيات المفتوحة بأقصى ما يستطيع من طاقة، وتضىء الشاشة الصغيرة للتليفزيون المصرى أسماء مثقفين منحوها من إبداعهم ما جعلها قبلة الأقطار العربية، لكن هذه الأسماء لا تزال تعانى من وطأة البيروقراطية وضيق أفقها وجمود الرقابة وتصلب الجهالة التى اقترنت بصور الفساد والمحسوبية والعصبية العائلية فى الوقت نفسه. ولولا هذه الأسماء التى هرب بعضها لانحدر حال جهاز التليفزيون المصرى إلى هوّة الصفر التى أوصلنا إليها فساد الأحوال فى وزارة الشباب السابقة. ولا نزال نتابع بحسرة هجرة بعض الأسماء التى أضاءت الشاشة الصغيرة المصرية إلى غيرها من القنوات العربية التى أغوت باتساع هوامش الحرية وغيره من الوعود التى لا يستطيع التليفزيون المصرى إلى اليوم الوفاء بها. وكيف يفى بها، وهو غارق فى مشاكل عمالة زائدة، تزيد

عن الحاجة بعشرات الآلاف من العاملين الذين تحولوا إلى عبء على جهاز ينخره الفساد والمحسوبية، والخوف من الجديد الأصيل والجسور، ويتسم بالعداء لكل الذين يكتوون بنار الإبداع الحقيقى والرغبة الخلاّقة فى الإضافة.

ولذلك ذهبت إلى لقاء الدكتور ممدوح البلتاجى تملؤنى الحماسة لأحدثه مع زميلات وزملاء عن أوجاعنا الفكرية المزمنة التى سببها التليفزيون على وجه الخصوص وأجهزة الإعلام على وجه العموم. ولحسن الحظ، وجدت عددا محدودا من الصديقات والأصدقاء الذين يعانون الهموم نفسها، وتحدث إلينا ممدوح البلتاجى، وتحدثنا إليه، بقلب مفتوح، ومصارحة كاملة، واختلفنا واتفقنا فيما بيننا، لكننا أجمعنا على أن بقاء الحال من المحال، وأنه ليس من مصلحة مخلص أن ستمر الأوضاع على ما هى عليه، وأن الإصلاح الجذرى ضرورى إلى أبعد حَدٍّ، ولن يتحقق إلا بجسارة كاملة، وإرادة عنيدة لا تضعف أمام حيل البيروقراطية أو مراوغات الفساد، وأكدنا جميعا - بما فينا الدكتور ممدوح البلتاجى - أن الإصلاح الجذرى الذى ننشده لا يعنى الترقيع، أو التزويق، أو الاقتصار على جانب دون غيره، فشمول الإصلاح قرين جذريته، وكلاهما يعنى أن الذين أفسدوا لايمكن أن يصلحوا، وأن الذين اعتادوا الجمود طويلا يصعب عليهم الحركة العفية الحرّة، والذين اعتادوا النفاق وآثروا الضحالة لا يمكن أن ينقلبوا على الضحالة التى أصبحت طبعا، والنفاق الذى أصبح عاهة مستديمة.

والحق أن الدكتور البلتاجى كان موافقا على أغلب ما قلناه له، وأنه مثلنا ينطوى على الكثير من همومنا، ويبحث فعلا عن سبيل جذرى للإصلاح. وقد أعطى لكل واحد وواحدة من الحاضرين والحاضرات نسخة من محاضر لقاءاته بقيادات التليفزيون على وجه الخصوص، وهى محاضر تحسب له فى

وضوح نواياه وصدق رغبته فى تحقيق إصلاح جذرى، وتحسب على هذه القيادات التى لم يخل بعضها من عطب، بينما يستحق بعضها التقدير والاحترام. وكان أكثر ما طالب به الدكتور البلتاجى فى هذه الاجتماعات لايختلف كثيرا عن بعض ما طالبناه نحن به فى اجتماعنا الذى وعد بتكراره. وكان واضحا كل الوضوح فى اتفاقه معنا على أن سياسة الكم على حساب الكيف سياسة لا تؤدى إلا إلى المزيد من التراجع والتخلف، فما فائدة أن يكون لدينا عشرات من القنوات والمحصلة الإيجابية ضئيلة؟ ولماذا يكون لدينا أكثر من قناة فضائية وليس هناك واحدة قادرة على منافسة غيرها من الفضائيات العربية المؤثرة؟ ولماذا لا نستبدل بالفخر الأجوف بأعداد القنوات الفخر الحقيقى بعدد قليل جدا من القنوات الفعالة الناجحة؟ ولماذا لا تكون هناك فضائية مصرية واحدة قادرة على اجتذاب الكثيرين إليها، وتكون مبعثا لفخر المصريين فى الخارج، وليس سببا للتندر عليهم من الآخرين؟ ولماذا لاتختفى كل هذه الوجوه التى شاخت، والأجساد التى ترهلت، والعقول التى تكلست؟

وكان اتفاق ممدوح البلتاجى معنا على ضرورة استبدال سياسة الكيف بسياسة الكم مدخلا منطقيا إلى الحديث عن ضرورة التمييز بين البرامج والعاملين على أساس من القيمة الحقيقية، والإنجاز الإبداعى الفعلى، وليس على أساس من القرابة أو المحسوبية أو غير ذلك من مفاسد الزمان الذى نعيشه. والتمييز على أساس من القيمة يعنى عدم وضع المؤلفين من طراز أسامة أنور عكاشة ووحيد حامد ومحفوظ عبد الرحمن ومحمد صفاء عامر وأشباههم الموضع نفسه الذى يوضع فيه فرسان العلاقات العامة ممن لا علاقة لهم بالإبداع أو الفن الأصيل. وتعنى ضرورة التمييز تشجيع الواعدين حقا، والبحث عنهم بواسطة الخبراء الذين لا يلتبس عندهم الحق بالباطل، ورعاية

المبدعين والمبدعات الذين أثروا الوجدان بما يدفعهم إلى المزيد من الإبداع. واتفقنا على أن ضرورة التمييز الإبداعى لا تنفصل عن ضرورة التمييز الفكرى، الأمر الذى يعنى قبول حق الاختلاف وتوسيع دوائره فى أطر الحوار الديموقراطى الحقيقى، والغائب على مستويات كثيرة. وقلنا إن قبول حق الاختلاف وتجسيده فى إطار من التنوع الخلاّق هو الذى يمنح الشاشة الصغيرة صدقها، وينتقل بجهاز التليفزيون من صفة ظالمة علقت به بوصفه صندوقا للأكاذيب إلى صفة عادلة أخرى تجعل منه مرآة حقيقية للمجتمع، مرآة تنقل الحقائق التى تظل نسبية فى النهاية، كما تنقل الاختلافات حول هذه الحقيقة، والاجتهادات المتباينة فى مواجهة المشكلات، فالاعتراف بالآخر والمختلف هو اعتراف بالوجود الحقيقى للأنا، وكلما اتسعت دوائر الحوار، وتجلت صور الاختلاف، ازداد الإعلام مصداقية واحترام عند الجميع. وأذكر أن زميلى وصديقى الدكتور قدرى حفنى كان أسبقنا إلى إبراز هذا الجانب، ووصله بمبررات عميقة من علم النفس الاجتماعى، كانت مقدمة للمبررات السياسية والاجتماعية والثقافية التى أسهمنا فى تقديمها وتأكيدها.

- 2 -

لا أتصور أن أى جهاز إعلامى يمكن أن يحقق نجاحا فى العالم الثالث إلا بمقدار استقلاله عن الدولة، حتى لو كانت الدولة هى الممول الرئيسى له. وإذا كانت الدولة تنظر إلى أجهزة الإعلام المملوكة لها - من صحافة وإذاعة وتليفزيون... إلخ - نظرتها إلى أجهزة دعاية خالصة، تعمل بوصفها أدوات مقروءة أو مسموعة لتبرير كل ما تقوم به، والدفاع عنه، والهجوم على أى نقد له، أو اختلاف حوله، فإن هذه الأجهزة تفقد استقلالها تماما،

وتتحول إلى أجهزة أيديولوچية خالصة، تتولى تكبير وتعظيم وتحسين كل ما تفعله الدولة أو ما يصدر عنها، حقا أو باطلا، مقابل تصغير وتحقير وتقبيح كل ما يصدر عن التيارات المعارضة لهذه الدولة، أو - على الأقل - السكوت عنه أو تجاهله بالصمت.

وللأسف فإن هذا هو واقع أجهزة الإعلام الملازمة لنموذج الدولة التسلطية السائد فى العالم الثالث بوجه عام، والعالم العربى بوجه خاص، فمن طبائع الدولة التسلطية احتكار مصادر السلطة والقوة والثروة والمعرفة فى المجتمع لصالح النخبة الحاكمة، واختراق مؤسسات المجتمع المدنى بما يحيلها إلى امتداد لأجهزة الدولة. وكما تبنى هذه الدولة شرعيتها على القوة، حماية لوجودها المفروض بالعنف، فإنها تهيمن هيمنة مطلقة على أجهزة الإعلام التى تحيلها إلى أجهزة دعاية، تبرر وجود هذه الدولة، وتدعم نفوذها، وتستبدل بمساوئها وكوارثها محاسن وإنجازات وهمية، تزيد من مكانتها فى النفوس التى تتولى هذه الأجهزة خداعها. ولا معنى للحديث عن حق الاختلاف أو احترام المعارضة فى هذه الأجهزة، فهى مبنية أساسا لاستئصال ذلك كله، وهدفها تحويل الأصوات المتعددة والمتباينة والمختلفة والمتصارعة إلى صوت واحد، هو الصوت التمجيدى للزعيم، المستبد أو الطاغية الذى كان صدام حسين - ولا يزال - أسوأ تمثيل له. ولا قيمة لمثل هذه الأجهزة فى الدول الديموقراطية التى تحترم حق الاختلاف وتصون التنوع والتعددية، فالإعلام - فى هذه الدول - إخبار بالحقائق وتوصيل لها، وتحيزه المضمر - فى النهاية - تحيز ذكى، واسع الأفق، لايعنى إلغاء الأصوات المخالفة، بل احترامها وتقديمها ومناقشتها علنا، وعلى أساس من المصارحة والشفافية المقترنة بحرية التعبير التى تعنى حرية التفكير والإبداع والنقد، وحرية الحصول على المعلومات اللازمة، فى أى مجال ومن أى مصدر كان.

صحيح أن استقلال الإعلام نسبى فى النهاية. ولكن النسبية لا تتناقض مع الحرية التى لا يكتسب أى إعلام مصداقيته إلا بها. ودليل ذلك ما تتقارب به نسبية الإعلام - فى الدول الديموقراطية - فى مجالين، يتمثل أولهما فى أجهزة الإعلام المملوكة للدولة، ولكن بما يسمح بحرية الحركة والاختلاف، داخل إطار عام، بالغ المرونة، يعتنى بالتعددية. وهو استقلال يعنى - فى العلاقة بالدولة - الموازاة وليس التطابق، كما يعنى الاتفاق على غايات كبرى، عادلة، تحقق المصالح العليا لمجموع الأمة الساعية إلى التقدم الذى لانهاية له، وليس على وسائل تطبيق، أو خطوات تنفيذ، أو مصالح أسرية أو منافع طائفية، أو تمييزات حزبية.

ويوازى هذا الاستقلال النسبى - فى العلاقة بالدولة - ما يحدث فى أجهزة الإعلام الخاصة، المملوكة للأفراد، أو الأحزاب، أو تجمعات المصالح المؤيدة للدولة أو المعارضة لها. وهى أجهزة قد توازى، أو تخالف، أو تواجه، أو تناقض - فى توجهاتها وأهدافها المحركة - توجهات الدولة وأهدافها، فتكشف عن السلبيات، وتنطق المسكوت عنه من خطاب الدولة أو المعارضة، وتتولى تعرية ما تراه من سياسات خاطئة، وتركيز الأنظار على مخاطر هذه السياسات وما تؤدى إليه فى كل مجال، فاتحة الأبواب على مصراعيها لمعرفة ما يدور فى الكوكب الأرضى، متيحة لكتابها وكاتباتها، أو للعاملين فيها، أو المتحدثين عبرها، أقصى درجة من الحرية فى الحدود المرنة لتوجهاتها وأهدافها، وأوسع مدى من الاختلاف عنها بما يؤكد مصداقيتها فى مساءلة المبادئ التى تنطلق منها.

وإذا كان المؤكد أنه لا استقلال مطلقا فى أجهزة الإعلام المملوكة للدولة أو المملوكة لغيرها، فرأس المال الذى تتيحه الدولة أو غيرها يفرض المصالح المتعلقة به فى التحليل النهائى. ولكن نسبية الاستقلال - فى هذا السياق -

لا تمنع من التوسيع المستمر لمساحات الحرية فى مجالاته المقترنة بحق إصدار الصحف والمجلات للأفراد والجمعيات والهيئات والأحزاب، وإباحة النشر بلا رقيب، والصيانة القانونية والدستورية لحرية التعبير وحق الاختلاف، والاحترام المطلق لواجب أجهزة الإعلام فى الكشف عن الحقائق، الأمر الذى يعنى حقها الكامل فى الحصول على المعلومات، وفى المساءلة والنقد، وتوجيه الاتهام بالأدلة التى قد تطيح برئيس الدولة كما حدث مع الرئيس الأمريكى نيكسون الذى اضطر إلى الاستقالة بسبب فضيحة «ووترجيت» التى كشفتها صحافة لا تنقصها الشجاعة. وفى هذا يكمن الفارق بين التقدم والتخلف، بين الدولة الديموقراطية والدولة التسلطية. وهو فارق فى مساحات الحرية المتاحة، ودرجات المرونة الممكنة، وإمكان أو عدم إمكان الانفتاح على العالم، وتقبل أو عدم تقبل احترام الاختلاف من حيث هو حق طبيعى، بل من حيث هو وسيلة لاكتشاف الثغرات المحتملة فى السياسات المتبعة لتحقيق الأهداف التى يمكن الوصول إليها بعشرات الوسائل. وهو - فى النهاية - الفارق بين الشفافية والتعتيم، بين الفساد الذى لا رادع له والرقابة الدائمة، بين التحرر والقمع، بين العدل والظلم، بين الاتِّباع والإبداع، بين الخوف والجرأة فى قول الحق، باختصار: الفارق بين الحرية والاستبداد بكل ما بينهما من تدرجات.

تداعت هذه الأفكار على ذهنى، وأنا أستمع إلى الدكتور ممدوح البلتاجى، وهو يحدثنا ونحدثه عن أحلامه وأحلامنا بتطوير جهاز الإعلام المصرى والتقدم به نحو مستقبل أكثر وعدا. ولكنى قلت لنفسى، قبل أن أقول لغيرى، لا يمكن أن تتحقق أحلام الإصلاح أو أمنيات التطوير أو رغبة التحديث ما لم يصل الوزير والقائمون على أجهزة الإعلام إلى صيغة تحقق لهم الاستقلال عن الدولة، حتى، وهم يعملون من أجل أهدافها التى

لاتفارق - حسب ما هو معلن - شعارات الحرية بكل معانيها، والديموقراطية بكل شروطها، والعدل الاجتماعى فى كل مجالاته، والتقدم العلمى بكل لوازمه.

ويعنى ذلك ضرورة أن لا يكون جهاز الإعلام المصرى جهاز دعاية للحكومة بالمعنى الساذج، فالإعلام - لغة على الأقل - يعنى الإخبار وتقديم المعلومات والحقائق المصحوبة بوجهات نظر متعددة ومتباينة، كما يعنى حرية المساءلة والنقد والجرأة فى الكشف عن أوجه القصور أو احتمالات الفساد أو الإفساد. وذلك هو الفرق بين الإعلام الحر المتقدم وبين أجهزة الدعاية وأساليبها فى الأنظمة الدكتاتورية التى لا صوت يعلو فيها على صوت الحاكم، ولا صورة فيها إلا صورة الزعيم القائد، الملهم، ولا رأى فيها إلا ما يراه الحاكم، والنخبة المحيطة به، أو المستفيدة منه، أو المهيمنة على كل شىء باسمه. وليس ذلك هو الإعلام الذى تدعمه الحكومات الديموقراطية التى تسمح بالاختلاف معها وتشجع عليه، لأن فى الاختلاف قوة لها، وعونا على معرفة عيوبها وأخطائها وثغراتها، ما ظلت حكومات تؤمن بأن ما أنجزته - مهما كان - لا يكفى، وأن عليها أن تضيف - دائما - إلى ما تفعل، لا بمنطق أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان، وإنما على سبيل حتمية التطوير المستمر الذى لا يتحقق إلا بحرية النقد وحق الاختلاف الذى يتسع بأفق الرؤية أمام الحاكم المستنير، فيعينه على تحقيق المزيد من العدل والتقدم.

- 3 -

كنت أقرأ فى تاريخ الإذاعة البريطانية B.B.C على موقع الإنترنت الخاص بها، حيث كل شىء متاح عن هذه الهيئة الضخمة التى يمتد تأثيرها إلى كل

ركن فى كوكبنا الأرضى، فانتهيت - بعد طواف ممتع - إلى أن نجاح هذه الهيئة التى تعددت مؤسساتها - عبر مراحل تطورها - ارتبط - ولا يزال - بثلاثة شروط لا ينفصل أى واحد منها عن غيره. أولا: وضوح الرسالة الإعلامية التى تعنى وضوح الأهداف المرجوة، وذلك بما لا يخلو من مرونة الاستجابة إلى المتغيرات والتفاعل معها، تطويرا لهذه الأهداف أو توسيعا لأفقها والإضافة إليها بما يناسب الإيقاع المتسارع لزمن التقدم فى كل مجالاته. وثانيا: القيادات المتجددة التى تتميز بالكفاءة والقدرة على التطوير الدائم والتجديد المستمر، سواء على مستوى الإدارة، أو فى مجالات الخطاب الإعلامى بتعدد أشكاله ومضامينه. وثالثا: الحرية المقترنة باستقلال هذه الهيئة عن الحكومة البريطانية فى كل ما يتصل بشؤونها المالية والإدارية، وأوضاعها الفنية، وسياساتها التنفيذية المقترنة بالأهداف المحددة والواضحة.

وقد نشأت شركة الإذاعة البريطانية B.B.C سنة 1922 بواسطة مجموعة من رواد الصناعات اللاسلكية، تتضمن رائد صناعة الراديو جوجليلمو ماركونى. وبدأت الشركة البث من استوديو ماركونى بمدينة لندن فى الرابع عشر من نوفمبر. وظلت تسعى إلى توسيع دائرة البث إلى أن نجحت فى تغطية أغلب المملكة المتحدة سنة 1925. ويرجع أكبر تأثير حدث فى فترة النشأة إلى جهد المهندس الاسكتلندى چون ريث الذى عمل على تكوين هيئة إذاعة مستقلة، قادرة على التعليم والإعلام والترفيه، متحررة من التأثير السياسى والضغط التجارى. وتوالى نمو الهيئة عبر العقود اللاحقة، ابتداء من الثلاثينيات التى شهدت إسهام كبار الكتّاب والممثلين والموسيقيين، وبداية البث عبر مستعمرات الإمبراطورية البريطانية على امتداد الكرة الأرضية. وكان استهلال ذلك الكلمة التى ألقاها الملك چورچ الخامس فى

كريسماس 1932 ، والتى أعدها رديارد كبلنج أديب الإمبراطورية المتعصب لأفكاره الإمبريالية ، وكان قد حصل على جائزة نوبل سنة 1907 . واستمرت الهيئة فى التطور الذى لم ينقطع بعمليات تحديثه ، فضمت إليها التليفزيون الاختراع الجديد الذى أكد حضوره المؤثر فى الثانى من يونيو سنة ١٩٥٣ بين وقائع تتويج الملكة إليزابيث الثانية . ولم تتوقف عمليات التطوير والتحديث والإضافة والتوسع إلى أن اقتحمت الهيئة بمؤسساتها التى تعددت الزمن الواعد لتكنولوچيا الديچتال والإنترنت ، ولاتزال تعمل على تطوير ما لديها ، فى ظل منافسة عالمية غير مسبوقة فى إيقاع تقدمها المتسارع .

ومنذ أن أرسى چون ريث مبدأ استقلال «شركة الإذاعة البريطانية» فى العشرينيات ، متباعدا عن التأثير الضار للسياسة أو للتجارة ، فإن مبدأ الاستقلال ظل قائما ، وخرج قويا من أزمة حرب السويس التى هددت هذا الاستقلال فى الخمسينيات . ولم تكن برامج الهيئة البريطانية متوافقة مع اتجاه الحكومة البريطانية فى ذلك الوقت إلى الحرب ، الأمر الذى دفع بعض الأصوات إلى مهاجمة هيئة الإذاعة البريطانية بسبب «موقفها غير الوطنى» . ولكن حافظت الهيئة على شجاعتها ، وخرجت من الأزمة من غير أن يتأثر استقلالها الذى عرفت به ، والذى لا تزال تعرف به ، خصوصا بعد أن أصبحت تقاليده راسخة عبر الأجيال المختلفة التى لم تفرِّط فى هذا الاستقلال قط ، بل أضافت إليه ما ظلّ يؤسس لمبدأ حيوى لا يمكن لأى إعلام أن ينجح دونه . ولايتصور أحد أن موقف الإذاعة البريطانية كان موقفا غير وطنى خلال حرب السويس ، بل كان الموقف الوطنى الحقيقى الذى انطلق من وعى المستقبل ولم ينطلق من النظرة الاستعمارية الآفلة لحكومة إيدن فى الخمسينيات . وقد ذهبت حكومة إيدن ، وذهب معها الاستعمار القديم ، وبقيت هيئة الإذاعة البريطانية مقترنة بمبدأ الاستقلال الحقيقى الذى زادته الأزمات اللاحقة رسوخا .

ولا يعنى هذا المبدأ - كما قلت فى مقال سابق - التطابق بين الجهاز الإعلامى والحكومة، بل الموازاة التى تحتمل المعارضة والنقد، وتتطلب المكاشفة والمصارحة، وذلك من منطلق المصالح العليا للدولة، أو الأزمة، وليس المصالح المتغيرة للحكومات التى لا ترى إلا ما هو تحت أقدامها فى حالات كثيرة. ولا يعنى هذا الاستقلال - بالقطع - الانفصال المطلق عن الدولة، أو معاداتها، وإنما المدى الرحب الذى يتيح للعاملين فى الإعلام حرية الفعل، ومرونة الحركة، وشجاعة المبادرة، وقدرة المساءلة، جنبا إلى جنب إمكان اتخاذ القرار السريع فى التوقيت المناسب، بعيدا عن أى قيود مفروضة من أعلى، أو قوائم الممنوعات التى تزداد اتساعا بتزايد طبائع الاستبداد الفكرى أو الاجتماعى أو السياسى. والاستقلال عن الدولة بهذا المعنى هو الوجه الآخر من الاستقلال عن غير الدولة، خصوصا فى العالم الثالث، حيث تتكاثر مجموعات الضغط الموازية للدولة المدنية والمعادية لها. ومثال ذلك مجموعات التطرف الدينى التى تمارس إرهابها المباشر وغير المباشر على الرموز الثقافية ووسائل الإعلام فى الوقت نفسه. ولا ننسى أن هذه المجموعات - نتيجة عوامل معروفة - قد أصبح لها ما يمكن أن نطلق عليه الإعلام الموازى المتمثل فى منشورات ومطبوعات، وندوات وأحاديث، وملتقيات فى نواد أو منازل، وأشرطة وقنوات فضائية، تعمل على نشر أفكار التطرف وإشاعة مناخه المعادى للدولة المدنية.

وأحسبنى فى حاجة إلى القول إن هيئة الإذاعة البريطانية تأسست ببراءة ملكية، تشبه المبادئ الموجهة، مصحوبة باتفاق يؤكد استقلالها، وتتجدد هذه البراءة مع متغيرات الزمن. وقد صدرت البراءة الأخيرة واتفاقها سنة 1996 وستظل فاعلة إلى سنة 2006، حيث يعاد النظر فيها حسب المتغيرات. والبراءة (أو «الشرطة» بلغة رفاعة الطهطاوى) موجودة على موقع الـB.B.C

فى الإنترنت، ومعها مجلس الأمناء أو الحكام الذى يتكون من اثنى عشر عضوا تعينهم الملكة بناء على نصيحة وزراء الحكومة، ومهمتهم الأولى هى مراعاة مصالح المشاهدين والمستمعين، ومن ثم التصديق على الاستراتيچية المقترحة، والمراقبة والمتابعة بما يؤدى إلى التطوير المستمر للخدمات. ويتولى هذا المجلس تعيين المدير العام، ومعه (أو معها) الإدارة العليا. وينشر تقريرا سنويا يتوجه به إلى دافعى رخصة التليفزيون (حيث يدفع كل مالك تليفزيون مبلغا سنويا مقداره 121 جنيها إسترلينيًا، وهذا أول أركان دخل الهيئة مع المعونة المقدمة من وزارة الخارجية ودخل الإعلانات والخدمات) وإلى البرلمان الذى يقيِّم أداء الـB.B.C فيما يتصل بتحقيق أهدافها. ويتاح هذا التقرير السنوى، ومعه كل التقارير والوثائق التى تتناول كل شىء، للمشاهدين على شاشة الإنترنت، مصحوبة بتقارير الخبراء واللجان الاستشارية، فضلا عن نتائج عمل وحدات قياس الرأى، التى لا تكفّ عن العمل، وذلك بوصفها بوصلة يستهدى بها واضعو الاستراتيچية وممثلو الإدارة وصانعو البرامج فى البحث عن أكثر الطرق والأساليب فاعلية ونجاحا.

ويعنى ذلك كله أن الإدارة بالأهداف، وأنها لا تخضع لاعتبارات سياسية ضيقة، ولا تتدخل فيها المحسوبية أو الشللية أو العصبيات العائلية. والترقى على كل مستوى وفى كل مجال على أساس من الكفاءة المقترنة بعمليات التدريب المستمر، وليس على أساس من الأقدمية التى نراها فى جهاز التليفزيون المصرى على سبيل المثال، فلا يوجد ما يسمى «الدور فى الترقية» على فلان أو فلانة، وإنما على أساس الكفاءة والقدرة التى يمكن قياسها، ووضعها فى الاعتبار الأول، بعيدا عن السن أو الرضا السياسى أو الاجتماعى. باختصار، يوضع الإنسان المناسب - رجلا أو امرأة - فى

المكان المناسب . ويبقى المسؤول بمقدار النتائج والأهداف التى ينجح فى تحقيقها ، أو يترك مكانه لمن هو أكثر كفاءة وقدرة على تحقيق هذه الأهداف . وأعضاء مجلس الأمناء أعضاء فاعلون بكل معنى الكلمة . مهمتهم وضع كل شىء موضع المساءلة ، والتأكد من سلامة الاستراتيچية وفاعلية تطبيقها ، ومن ثم الإسهام فى تطوير القدرة التنافسية العالية فى عالم التقدم المتصاعد الذى لا يرحم ، والذى لا مكان فيه للجامد أو المتخاذل أو الخائف أو الغارق فى أوهام ماضٍ انتهى .

ضعف اللغـة(*)

سبق أن كتبت عن العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية التى تؤدى إلى انحدار استخدام اللغة العربية فى السياق الثقافى العام، خصوصا بعد أن لاحظت تدنى طرائق الأداء اللغوى حتى فى المستويات والجماعات التى ينبغى أن تتميز بسلامة أدائها اللغوى، وتبرأ من العجمة والمعاظلة والركاكة، أو غير ذلك من علامات الضعف اللغوى الذى شاع إلى درجة مخيفة. ولايخلو من هذه العلامات خطاب بعض الذين يتحدثون ليل نهار عن احترام التراث، وضرورة العودة إلى الماضى، ومن ثم مهاجمة ما يرونه تغريبا وابتعادا عن جذور الهوية وأصولها، الأمر الذى يدفعهم إلى التلويح بتهم التكفير التى يطلقونها كالرصاصات على خصومهم فى الرأى أو الاتجاه أو الاجتهاد. وذلك حال يكشف عن تناقض موقف هؤلاء المتعصبين الذين يدّعون حماية تراثهم وهم لا يتقنون لغة ذلك التراث التى تتهشم فى مخاطباتهم اللغوية التى تخلو من السلامة فى مواقف كثيرة.

(*) نشرت بجريدة البيان 23 ديسمبر 1999م.

ولا يختلف عن هؤلاء المتعصبين للقديم المتعصبون للوجه الآخر من العملة، أعنى أولئك الذين يعانون من عقدة «الخواجا». وهى عقدة نقص يعانيها الكثيرون من المثقفين شعوريا، أو لا شعوريا، إزاء الثقافات الأجنبية. ويترتب على هذه العقدة الميل إلى استخدام التراكيب الأجنبية بدل العربية، وإقحام الكلمات أو العبارات أو الاصطلاحات الأجنبية بمناسبة أو غير مناسبة. والبعض يفعل ذلك بوهم عدم وجود مقابلات دقيقة فى اللغة العربية لما ينقله عن اللغات الأجنبية، مع أنه لو أجهد نفسه وعرف لغته جيدا سهل عليه اكتشاف هذه المقابلات. والبعض الآخر يفعل ذلك قاصدا إلى زخرفة الكلام، أو تأكيد سطوة معرفته بثقافة الآخر المتقدم ولغته، أو إعلانا للوجاهة الثقافية وسعيا وراء التأثير فى المستمعين أو إبهارهم.

ويتصل بهذه العوامل فقر الأداء اللغوى عند بعض شباب المبدعين الذين لم يقوموا بواجبهم فى إتقان أدواتهم اللغوية ومعرفة أسرارها التى تعينهم على التميز فى الأداء. وبدل معالجة هذا الفقر، ومحاولة تحسين المعرفة باللغة التى هى الشرط الأول للإبداع، يلجأ بعض هؤلاء الشباب - على سبيل الآلية الدفاعية - إلى التعلل بأهمية التمرد الإبداعى، وتكرار شعارات كسر رقبة البلاغة، ومن ثم تبرير الأخطاء المعيبة بأنها تجليات الفعل التدميرى للذات التى تنقض كل قاعدة. وقد يصل الحال ببعض هؤلاء إلى السخرية من حرص غيرهم على سلامة الأداء اللغوى. وينسى هؤلاء، للأسف، الفارق الجوهرى بين السلامة اللغوية التى هى الشرط الأول لسلامة التوصيل والبلاغة التى يمكن التمرد على قواعدها، بل كسر رقبتها إذا أصابها الجمود، كما ينسى هؤلاء أن اللغة فى حالة الإبداع الأدبى على وجه الخصوص هى المادة الخام التى لا يمكن لأحد أن يبتدع بها وفيها - أو منها - إلا بعد أن يعرف أسرار دقائقها الإيقاعية والتركيبية والدلالية، ويصل فى

هذه المعرفة إلى الدرجة التى يتمكن معها من إعادة إنشاء علاقات هذه اللغة فى علاقات جديدة، لا تخرج على قاعدة السلامة اللغوية وإنما على قاعدة العرف والعادة.

وأتصور أن خلل الأداء اللغوى الشائع بين الكتاب الشبان، بل بين بعض الكبار للأسف، إنما هو نتيجة مباشرة من نتائج خلل العملية التعليمية وعجزها عن تطوير نفسها بما يرتفع إلى مستوى المشكلة العامة لضعف الأداء اللغوى فى المجتمع، فأنظمة تعليمنا لا تزال على ما كانت عليه من تقاليد بالية فى مجالات كثيرة، على رأسها مجالات التعليم اللغوى التى لم تتطور إلى اليوم بما يتناسب واحتياجات العصر، بل بما يتجاوب والدوافع المتكررة الملحة لإصلاح التعليم اللغوى. ولا فارق فى ذلك بين تعليم اللغة القومية واللغات الأجنبية فى مدارسنا الحكومية وجامعاتنا، فالخلل فى تعليم اللغات عام وشائع، يلقى بثقله على تعليم اللغة القومية التى توضع مشكلات تعليمها فى ذيل قوائم الأولويات لعدم أخذها مأخذا جادا فى التعليم. وإلى اليوم لا نزال فى انتظار مخططات أكثر ثورية فى تحديث طرق تدريس النحو، وبرامج أكثر عصرية فى التدريب على النطق، وعناية مفقودة بتعليم الإملاء وتحسين الخط، وخللا فى التخطيط لبرامج تطوير التدريس. ولذلك فنحن لا نزال فى انتظار عمليات تحديث ثورى، جديدة ومبتكرة، تنقلنا إلى أفق جديد من التعليم، وأفق جديد من البحوث التربوية والتقنية فى آليات التعليم اللغوى وأساليبه.

وأتصور أن هذا البعد الأخير للمشكلة هو بعدها الأول، ذلك لأن التعليم - خصوصا فى مراحله الأولية - هو حجر الزاوية فى التثقيف اللغوى للناشئة الذين لابد أن ينشأوا نشأة لغوية سليمة فى المدرسة على الأقل. ولن ينصلح حال تعليم اللغة القومية فى المدرسة إلا إذا تشرّب

التلامذة حب اللغة من أساتذتهم الذين يجب أن يعدوا إعدادا تربويا وعلميا مغايرا، وأن يواصلوا البحث والتدريب دون انقطاع، أو على الأقل يلتحقوا بدورات تدريبية دورية لتطوير أدائهم، وأن يكونوا قدوة لطلابهم فى تجنب الخطأ والتقعر فى الوقت نفسه، وإيثار السلاسة الفصيحة فى التعبير.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أهمية تشجيع الطلاب على التميز فى معرفة لغتهم وامتلاك ناصيتها التعبيرية بمسابقات جادة لها احترامها. وفى الوقت نفسه تشجيع الباحثين على مواجهة مشكلات تعليم اللغة وتدريسها فى المراحل المختلفة، وتكليف جماعات منهم بالتفرغ لابتكار أساليب فاعلة فى تبسيط القواعد النحوية وتقريبها إلى أفواه الناطقين باللغة العربية. وفى الوقت نفسه تطوير اللغة القومية ضمن منظومة أشمل لتطوير تعليم اللغات كلها، لأن ضعف عملية التعليم وسلبية نواتجها أمر عام فى المدرسة العربية التى لا يزال نظامها التعليمى فى خطر إلى اليوم. ومن المحزن أننا نرى فى هذا المجال الاستخدام المذهل للحاسوب (الكومبيوتر) فى عمليات تعليم اللغات الأجنبية وإتقان ممارستها ولا نلمح ذلك فى لغتنا. وعلى الرغم من أن لدينا بعض المحاولات فى هذا الاتجاه، ومبادرات فردية لها وزنها، فإننا لانزال فى مرحلة البداية التى لم تصل إلى المستوى المأمول. وسبب ذلك أنها محاولات لا تجد الدعم الكافى والاحتضان الواجب من مؤسسات البحث العلمى فى الدول العربية.

لكن يبقى بعد ذلك كله تأكيد أن معالجة أى جانب من جوانب المشكلة العامة لضعف الأداء اللغوى لن يحل المشكلة مهما كان الإصلاح جذريا فى هذا الجانب أو ذاك، فلا معنى لإصلاح التعليم فى المراحل قبل الجامعية، مثلا، إلا بإصلاح مراحل التعليم العالى وتحديثها جذريا، وذلك فى منظومة

متكاملة لا تفصل بين الأستاذ والطالب، أو بين السبب والنتيجة. وأهم من ذلك منظومة لا تفصل بين المدارس الخاصة والمدارس الحكومية العامة، فلا تترك المدارس الحكومية تتخبط فى عجزها الناتج عن اكتظاظها بالأعداد الضخمة التى لا تحتملها قدرة هذه المدارس فى بعض الأقطار العربية. أضف إلى ذلك فقر هذه المدارس المدقع فى الأجهزة العامة التى تبدأ بالمكتبة ولاتنتهى بالمعامل الصوتية الحديثة، ناهيك عن جهل القائمين عليها بالطرائق المتطورة للتعليم. وبالقدر نفسه، لا ينبغى ترك المدارس الخاصة دون مراجعة مستمرة لأوضاع تدريس اللغة القومية فيها، والعناية بها على نحو يكافئ العناية بتدريس اللغة الأجنبية التى تنتسب إليها هذه المدرسة أو تلك.

ولن تكتمل حداثة المنظومة التعليمية التى أتحدث عنها، فى علاقتها بتطوير تعليم اللغة القومية، ما ظل نظام التعليم منقسما إلى قسمين، تعليم مدنى وتعليم دينى. وهو انقسام يوازيه تعدد لا يخلو من تضارب فى إعداد من يتولون تدريس اللغة العربية فى مصر على سبيل المثال، فبعض هؤلاء يتخرجون من أقسام اللغة العربية بكليات الآداب فى الجامعات المصرية، وبعضهم الثانى يتخرج من كلية اللغة العربية بالأزهر، وبعضهم الثالث من كلية دار العلوم، وبعضهم الأخير من كليات التربية. وكل هؤلاء يتعلم بطريقة مغايرة، ويفهم اللغة فهما مختلفا بأكثر من معنى، سواء فى علاقتها بالتغير أو علاقتها بالجديد من الإبداع، الأمر الذى يؤدى إلى تنافر الرؤى لاختلاف التكوين الثقافى، وتضاد الأساليب لتعارض برامج التدريب الجامعى. ولا علاج لهذا الداء المزمن إلا بتوحيد النظام التعليمى. والإلحاح على الصفة المدنية للتعليم، وعلى تماثل المناهج المتصلة بتكوين المؤهلين لتدريس اللغة القومية.

ولا معنى لتحديث منظومة التعليم فى وجود أجهزة إعلام تعمل فى اتجاه مناقض تماما، وتشيع نوعا من الاستهانة باللغة القومية فى صحافتها أو

تليفزيوناتها، أو تسخر من الحرص على الأداء اللغوى السليم، ولا تكف عن التهكم المتواصل على من يقوم بتدريس هذه اللغة. وفى الوقت نفسه، يزداد احترام اللغة القومية بتغير النظرة الاجتماعية إليها، خصوصا فى علاقتها بلغات الدول المتقدمة، أو علاقة مستويات أدائها بالفوارق الاجتماعية بين الوظائف والطبقات، فاللغة - كالعقل فى فلسفة ديكارت - أعدل الأشياء توزعا بين الناس، وكل متكلم - مهما كانت قلة بضاعته منها - يمتلك القدرة على أن يصل بها - بعون من التعليم والتثقيف - إلى ذرى الأداء المتميز، تماما كما وصلت بطلة مسرحية «بيجماليون» للكاتب الإنجليزى برنارد شو إلى ما أنسى الجميع مبتدى أمرها الاجتماعى والثقافى.

وبقدر ما يسهم تحديث المنظومة التعليمية فى تطوير أساليب الأداء اللغوى، جنبا إلى جنب التكوين الفاعل منذ الصبا، فإن تضافر المنظومة التعليمية مع المنظومة الإعلامية وأجهزة التثقيف العام يمكن أن يكون قوة مؤثرة فى تصحيح النظرة الاجتماعية للغة، وتعميق الوعى بأهميتها فى تأسيس الهوية الثقافية التى تعمل على تنمية إمكاناتها لمختلف الأجهزة الثقافية.

أزمة الكتاب العربى(*)

إنتاج الكتاب صناعة ثقافية، ومن ثم فهو عملية تنطوى على أدوات إنتاج وعلاقات إنتاج واستهلاك فى الوقت نفسه. وإذا كان الكتاب منتجا صناعيا، من هذا المنظور، فإنه ليس منتجا بالمعنى الاقتصادى الضيق الذى ينصرف إلى حساب الربح والخسارة دون غيره، أو الذى يجعل من عملية إنتاج الكتاب عملية تهدف إلى تحقيق الربح المادى بالدرجة الأولى. إن الكتاب منتج ثقافى فى نهاية الأمر، وله أثره فى تشكيل الوعى العام للأمة والإسهام فى تقدمها، ومن ثم فلابد من النظر إليه بوصفه أداة أساسية من أدوات التثقيف العام التى لابد من دعمها على أكثر من مستوى، وعدم الاقتصار فى فهمها أو ممارستها على حسابات الربح والخسارة بالمعنى النفعى الضيق. وإذا كان الجانب الاقتصادى لا ينفصل عن الجانب الثقافى فى صناعة الكتابة، ولا يمكن تجاهله بحال من الأحوال، فينبغى النظر إلى اقتصاديات الكتاب من خلال استراتيچية ثقافية، تهدف إلى الانتقال بالأمة

(*) نشرت بجريدة الحياة 10 أبريل 1994م.

من مستوى الأمية المتعددة الأبعاد إلى مستوى الاستنارة الثرية الأبعاد. ويعنى ذلك صياغة رؤية لصناعة الكتاب أكثر تقدما مما لدينا، رؤية لا تهدف إلى تحقيق التوازن بين الجوانب الاقتصادية والثقافية فى صناعة الكتاب بل تجاوز ذلك إلى توظيف الجوانب الاقتصادية لخدمة الأهداف الثقافية، وذلك بطرائق تسعى إلى تراكم العائد الثقافى الذى لا يتناقض مع العائد الاقتصادى فى نهاية الأمر.

ومن الواضح أن عملية إنتاج الكتاب العربى من حيث هى صناعة ثقافية، تعانى من أزمة متعددة الأبعاد، تسهم فيها عوامل اقتصادية وسياسية وثقافية وحضارية على السواء، وهى أزمة مسؤولة عن تخلف المستوى الكيفى والكمى للمنتج من ناحية، وتخلف عمليات توصيله وتوزيعه ومن ثم استهلاكه من ناحية ثانية. وإذا توقفنا عند البعد الاقتصادى لاحظنا تخلف الفكر الاقتصادى الكامن وراء صناعة الكتاب، وعدم تحديث أدوات إنتاجه، بما يواكب التقدم العالمى، ويصل إلى الآفاق الباهرة التى أفضت إليها الثورة التكنولوچية المعاصرة فى مختلف المجالات، فأحدثت انقلابات جذرية فى صناعة الكتاب، من حيث مادته وحجمه، وأشكاله الجمالية وأنواعه المسموعة أو المرئية. وإذ يفضى الفكر الاقتصادى المتخلف لصناعة الكتاب إلى تثبيت تقليدية الصناعة التى لا تتقدم بالمعدلات المطلوبة، أو الموازية للتقدم العالمى فى صناعة الكتاب، فإن هذا الفكر يعمل، بدوره، على ترسيخ الأزمة الاقتصادية القائمة والسير بها فى طريق مسدود. ويزيد من حدة هذه الأزمة الوعى التجارى الضيق لناشر القطاع الخاص، والوعى البيروقراطى الأضيق لناشر القطاع العام، ففى حين يغلّب الأول الربح على القيمة الثقافية، فيؤثر كتب التسلية أو التلهية على الكتب الجادة، ويتبع «الموضة» التى تحقق عائداً توزيعيا أعلى، فإن الثانى ينظر بعين الريبة إلى

الكتاب الذى يجسّد ثقافة التجاوز ويعكس مضمونه أفقا حداثيا للكتابة . ولا تختلف البيروقراطية عن النزعة التجارية، فى هذا المجال، فالأولى تخنق الإبداع والثانية تسلبه الحق فى الوجود، وتستبدل به نقيضه من أجل حفنة من الدراهم . وما بين النزعتين البيروقراطية والتجارية يتولد الناشر اللص الذى يقتات على ثمار الآخرين، ويسرق إنتاجهم، فيسهم فى خفض نسبة توزيع الكتاب الجيد وعائده على السواء .

ويقف القارئ المستهلك فى الطرف الثانى من عملية صناعة الكتاب عاريا من الحماية فى الأغلب الأعم . يضاف إلى ذلك ضعف قدراته الشرائية التى ترجع إلى تدنى الأوضاع الاقتصادية فى أغلب البلدان العربية . وبدل أن يجد هذا القارئ المستهلك ما يشبع نهمه إلى امتلاك الكتاب، بواسطة تحديث صناعة الكتاب وتطوير اقتصادياته، فإنه يظل عاجزا إزاء ارتفاع الأسعار الذى يتزايد يوما بعد يوم، والذى لا يجد ما يوقفه من جهة الدعم الحكومى، أو من جهة اقتصاديات إنتاج الكم الضخم الحديثة . ولا يجد هذا القارئ المستهلك ما يستعيض به عن رغبة الامتلاك، فى المكتبة التى يمكن أن يتجه إليها ليستزيد فيها من المعرفة، فالدولة التى يعيش فيها هذا المستهلك فى الأغلب الأعم، وفى مجمل البلدان العربية دون تفاوت كيفى، لا تعرف معنى المكتبة العامة فى الحى والمصنع والمعهد وساحات التجمع والمساجد والسجون على السواء . إن اهتمام هذه الدول بالاحتفالات الباهرة أكثر من اهتمامها بدعم الكتاب أو توفيره لمواطنيها . والنتيجة أن بلدا عظيما مثل مصر، يصل تعداده إلى نحو ستة وسبعين مليونا، لا يتمتع مواطنوه بأكثر من ستة عشر فرعا لدار الكتب، أى بمعدل حوالى أربعة مليون مواطن لكل فرع من فروع دار الكتب .

ويقودنا هذا الحديث عن القارئ المستهلك إلى الأبعاد السياسية لأزمة الكتاب العربى، فهناك هذا الخلط الذى لم نتخلص منه بين السياسى

والثقافى، وإسقاط السياسى، العابر، المتغير، على الثقافى الثابت والدائم. ونتيجة ذلك هى أن يصبح القارئ السودانى محروما من الكتاب المصرى ما ظل النظام السودانى فى أزمة مع النظام المصرى. وفى الوقت نفسه، لا ينتقل الكتاب العراقى إلى غيره من الأقطار العربية التى انعكس إحباطها من النظام العراقى على المنتج الثقافى له، وعلى رأسه الكتاب، فتم الحجر على الكتاب العراقى الذى لم يعد يعرف طريقه إلى معارض الكتب العربية. وقل الأمر نفسه، فى الكتاب الأجنبى، غير العربى، ذلك الذى نراه أو لا نراه فى معارض الكتب العربية، أو فى واجهات المكتبات حسب الذى يأتى ولا يأتى من مصالحات الأنظمة المختلفة. ولا ينفصل عن هذا البعد السياسى الدور الذى تمارسه أجهزة الرقابة على الكتاب. وما أكثر هذه الأجهزة. هناك رقابة البريد التابعة للمواصلات، ورقابة الاستعلامات التابعة لوزارة الإعلام، ورقابة الأمن التابعة لوزارة الداخلية، والرقابة الدينية التابعة للأزهر وأمثاله، ورقابة المصنفات الفنية التابعة لوزارة الثقافة.. إلخ، وإلى جانب الرقابة الرسمية للدولة، بكل أجهزتها وضيق أفق العاملين فيها، هناك الرقابة غير الرسمية، تلك التى تقوم بها المجموعات الموازية لسلطة الدولة، والتى لاتكتفى بالصراخ وتنبيه الأجهزة الحكومية، وإنما تتجاوز ذلك إلى المنع المباشر للكتاب، أو المعاقبة على جريمة كتابته، وذلك إلى الدرجة التى توصلنا إلى العنف العارى والقتل المادى لا المعنوى. وأمثال: حسين مروة وفرج فودة وعبدالقادر علولة كأمثال ناجى العلى لا يمكن إغفال دلالة استشهادهم.

هذا البعد السياسى الذى يرتبط بالقمع لا ينفصل عن البعد الآخر الذى يرتبط بالبيروقراطية أو الجهالة الإدارية. وكلنا يحلم بإلغاء الجمارك على تصدير الكتاب واستيراده حتى ينخفض ثمنه. وكلنا يتطلع إلى اليوم الذى

تنخفض فيه أسعار الشحن والنقل للكتاب، من حيث هو منتج ثقافى يستحق الدعم. وكلنا يرغب فى أن يأتى يوم تنزاح فيه الجمارك عن مستلزمات صناعة الكتاب حتى يمكن الارتقاء بها وتحديثها والوصول بها إلى أفق من التقدم الذى يحقق عدالة توزيع المعرفة.

وتقودنا هذه الجهالة الإدارية إلى جهالة أخرى، تنسرب فى أنظمة التعليم والتثقيف العربيين، وهى أنظمة ترضعنا العداء للكتاب منذ الصغر، وتعلمنا أن هذا «الكتاب» الذى وصفه الجاحظ، ذات مرة، بأنه «وعاء مُلئ علما، وظرف حُشى ظرفا، وإناء شُحن مزاحا وجدا» إنما هو نافلة من النوافل العابرة التى لا يليق الحفاظ عليها أو حتى التهادى بها. وبالقدر الذى تسقط به هذه الأنظمة أهمية الكتاب العلمى من حياتنا، فى سياق عدائها اللافت للفكر العلمى، فإنها تسقط أهمية الكتاب الفنى بوجه عام، فى سياق عدائها اللافت للفنون. ولا عجب، والأمر كذلك، أن لا تحتل مسابقات القراءة مكانتها فى أنظمة التعليم الأولى، أو يكون للكتاب نواديه وبرامجه فى أجهزة الإعلام والتثقيف العام والخاص. والنتيجة تقلص عادات القراءة، وعدم التعود على الكتاب بوصفه وسيلة ممتعة للإفادة من فراغ الجلوس فى القطار أو الحافلة أو الباخرة أو الطائرة. وبواسطة هذه الأنظمة التعليمية التثقيفية وبفضلها يتحول الكتاب إلى موجود كالغائب، أو غائب كالموجود. وآية ذلك أنك تطلب من المهندس المعمارى، أو مصمم الديكور، أن يقيم لك منزلا، أو شقة، أو مبنى عاما، أو مدرسة، أو مصنعا. . إلخ، فيعتنى بكل شىء إلا المكتبة والحديقة، لأن الزهرة أو الشجرة كالكتاب والمجلد أشياء غير حاضرة فى الوعى أو فى الوجود المعاش.

هذا الوجود الغائب للكتاب سمة تجد ما يكملها فى غياب المجلة الخاصة بالكتاب. لن نجد فى ثقافتنا العربية المعاصرة شيئا من مثل London Book Re-

view ، ولن نجد ملاحق فى جرائدنا عن الكتب الذائعة الرائجة best seller ، ولن نقرأ أخبار مؤلف نال ثروة من تأليف كتاب . لم نسمع عن كتاب فاق توزيعه خمسة آلاف نسخة إلا إذا كان مدعوما بثمانية أعشار تكلفته (مثل كتاب «عالم المعرفة» الذى يطبع حوالى عشرين ألف نسخة) أو كان مؤلفه مثل محمد حسنين هيكل الذى طبعت مؤسسة «الأهرام» ما يقرب من عشرين ألف نسخة من كل كتاب من كتبه الأخيرة . وذلك رقم شديد التواضع لو عقدنا مقارنة بينه وبين عدد المطبوع من كتاب واحد فى سلسلة من السلاسل العالمية كالبينجوين (pen-guin) على سبيل المثال . والطريف أننا نسمع عن اتحادات ناشرين ، وعن ناشرين يحلمون بأداء دور ، أو يلمعون فى مواجهة الكاميرات المتعددة ، ومع ذلك لا نسمع عن سعى اتحاد إلى التفكير فى حلول جذرية ، أو اجتهاد ناشر فى إصدار مجلة أو كتاب من نوع جديد .

قد نقول إن الأزمة حضارية بسبب ما تنطوى عليه من عوامل اقتصادية وثقافية وسياسية ، وهذه الأزمة أحد الأسباب التى تضعنا فى قائمة العالم الرابع لاالثالث ولا الأول ، وفى قائمة التخلف لا التقدم ، وهذا صحيح للأسف ، فمقارنة بسيطة بين ما نطبعه من كتب وما يطبعه العالم من حولنا مخجلة إلى حد بعيد ، ومقارنة أبسط بين ما نترجمه ويترجمه غيرنا من كتب مخجلة إلى حد أبعد . والطريف أن فلاسفة الحضارة الغربية ومنظريها يحدثوننا عن أزمة الكتاب فيها (وحسبى الإشارة إلى ما كتبه جورج ديهامل منذ سنوات بعيدة) ويشير المعاصرون منهم إلى أن تدافع إيقاع الحياة العصرية يسلب الكتاب ما كان متاحا له من فراغ ، والتقدم المذهل فى وسائل الاتصال - بعد السينما والتليفزيون - والأقمار الصناعية قد أخذ يخايل عينى الإنسان المعاصر فى الساعات الأربع والعشرين من اليوم بما يغريه عن الجلسة الهادئة المستغرقة فى كتاب . وذلك

صحيح إلى حد كبير . ولكن مع ذلك كله كم نسخة من الكتاب الواحد يطبعها هذا الوطن العربى الممتد من المحيط إلى الخليج (وبكل أموال نفطه التى يحسدنا عليها العالم كله) فى مقابل عدد نسخ الكتاب الذى تطبعه أى دولة من الدول المقابلة لنا على الضفة الأخرى من البحر المتوسط؟! الإجابة محزنة . وهى إجابة المتخلف الذى يلهيه عن الوعى بتخلفه من هم أكثر تخلفا من التخلف نفسه .

الثقافة والتنمية(*)

يتكرر الحديث عن علاقة الثقافة بالتنمية فى هذه السنوات، خصوصا بعد أن أثبتت النظريات التقليدية للتنمية فشلها فى إقامة تنمية شاملة فى أقطار العالم الثالث، وذلك لأن هذه النظريات تجاهلت الدور الأساسى والجذرى الذى تقوم به الثقافة فى هذه الأقطار سواء على مستويات السلب أو الإيجاب. وقد أثبتت التجارب لأصحاب هذه النظريات أن أى مدخل إلى التنمية الشاملة فى مجتمع من المجتمعات لا يكتسب فاعليته إلا من أمرين لاينفصل أحدهما عن الآخر. أولهما الأدوار التى تقوم بها الثقافة فى المجتمع، خصوصا من حيث إمكانات عرقلتها لكل خطى التنمية فى مجالاتها الحيوية. ويحدث ذلك فى المجتمعات المحافظة التى تسيطر عليها ثقافة تقليدية جامدة، تحول بين أبنائها والإسهام فى تنفيذ مخططات التنمية. ويمكن أن يحدث العكس تماما إذا اقترنت عجلة التنمية بقوة دفع ثقافى خلّاق، قوة دفع تستمد طاقتها من ثقافة متحررة، منفتحة، متوجهة إلى المستقبل بكل إمكاناته الو'عدة. ولم يكن من المصادفة - والأمر كذلك - أن

(*) نشرت بجريدة نهضة مصر 10 مارس 2004م.

أدرك الذين خططوا للنهضة الحديثة فى ماليزيا أن هذه النهضة لا يمكن أن تقوم إلا على تثوير برامج التعليم وتحديثها تحديثا جذريا، يتوافق مع رؤى ثقافية متقدمة، رؤى يتم توصيلها إلى الجماهير وإشاعتها بينهم عن طريق وسائط ثقافية وإعلامية تسهم إسهاما فاعلا فى تحرير الوعى العام للمجتمع ودفعه إلى الأمام.

وما حدث فى ماليزيا هو مثال على غيرها من عمليات التنمية الناجحة التى حققت معدلات غير مسبوقة فى سلم التقدم الإنسانى. وليس من الضرورى أن نضيف إلى مثال ماليزيا التى بدأت صعودها الفاعل مع مطلع الثمانينيات، وسبقت غيرها من الأقطار التى لا تزال تراوح فى موقفها، وتتراجع عن المعدلات التى سبق لها تحقيقها لعوامل كثيرة، منها بالقطع سيطرة النظريات العاجزة للتنمية، وأعنى بها تلك النظريات التى تغفل الأهمية القصوى التى لا يمكن تجاهلها للبعد الثقافى، كما تغفل - فى الوقت نفسه - بعد الشمول الذى لا تتركز معه جهود التنمية فى اتجاه يغفل غيره من الاتجاهات المؤثرة، أو فى مجال ينفصل قسرا عن غيره من المجالات الفاعلة. وقد أصبح واضحا لكل ذى عينين أنه لا فاعلية لأى تنمية ما لم تكن شاملة، وما لم تتضافر جوانبها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية والثقافية، وذلك على نحو يؤدى فيه التقدم فى كل جانب إلى التأثير فى غيره من الجوانب التى تتبادل عمليات التأثر والتأثير.

وأتصور أن بعض جوانب المأساة المروعة لتخلّفنا فى الكثير من المجتمعات العربية (النايمة) الذين يشرفون على برامج التنمية: إما لأنهم يغفلون تماما أو يستهينون بتأثير الجوانب الثقافية الموروثة والمعاشة التى تعرقل عمليات التنمية فى مجالاتها المختلفة، وإما لأنهم لا يتعاملون مع التنمية بوصفها عملية شاملة، متبادلة الأثر والتأثير فى كل جوانبها. وأخيرا، لأنهم قد

لايفكرون فعليا فى تنمية حقيقية ولا تعنيهم هذه التنمية، ما دامت العمليات التى يقومون بها لنهب الناتج القومى المحمى بالفساد تواصل أنشطتها المدمرة التى تقود المجتمعات العربية إلى كوارثها المتتابعة التى ليس آخرها كارثة العراق.

ويبدو أن إدراكى العميق بارتباط معنى الشمول فى عمليات التنمية بالوعى بالأدوار الفاعلة التى تقوم بها الثقافة فى كل مجالات التنمية هو الذى دفعنى - دائما - إلى الإلحاح على أنه لا معنى لأى خطة ناجحة فى التنمية ما لم يتضمن شمولها البعد الثقافى المؤثر فى غيره من الأبعاد والمجالات، وأن تنمية المجتمع ثقافيا هى تنميته سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، والعكس صحيح بالقدر نفسه.

ولذلك فكلما قرأت أو سمعت ما يتردد هذه الأيام عن التنمية الاقتصادية أو السياسية، أو غيرها من المجالات المهيمنة وحدها على الفكر التقليدى، تبادر إلى ذهنى على الفور الأهمية القصوى للثقافة فى المجتمعات البشرية بوجه عام، والمجتمعات النامية بوجه خاص. وذلك من منطلق إدراكى للأدوار التى تقوم بها الثقافة فى صياغة القيم الأساسية التى تصون سلامة المجتمع وتماسكه من ناحية، وتشيع فيه وعى الإبداع الذى يدفعه إلى التقدم فى كل مجال من ناحية ثانية، مؤكدا فيه الاعتزاز بخصوصيته المحلية التى لاتتناقض مع إنسانيته التى تجعل منه وريثا للحضارات البشرية وثقافاتها ومسهما فيها بالقدر نفسه.

وأفعل ذلك - عادة - فى نوع من رد الفعل على ما أراه حولى من إلحاح على قضايا التنمية الاقتصادية وحدها، هذه الأيام، سواء فى مصر أو فى غيرها من الأقطار العربية المماثلة، وذلك على نحو تترتب معه أولويات التنمية فى سلم هابط، درجته العليا الاقتصاد المقرون بالسياسة، يليهما فى الاهتمام

القضايا الاجتماعية. وتأتى الثقافة فى الذيل عادة، أو تهمل على نحو فادح فى التنظير لقضايا التنمية التى يتحدث عنها الكثيرون من المسؤولين العرب مكرِّرين - أحيانا - صيغة «التنمية الشاملة». وهى صيغة تنبنى فى ذاتها على مفارقة استحالة وجود تنمية شاملة، مفهومة بطريقة هيراركية، تجعل بعضها أكثر أهمية وإلحاحا، وبعضها الآخر أقل أهمية واهتماما. ومن غير المعقول ولا المقبول - فى هذا الزمان - أن تتحرك التنمية بمعدلات أكثر تسارعا فى مجال، وأقل تسارعا فى مجال مواز، أو التركيز على هدف بعينه على حساب بقية الأهداف، أو حتى على أساس من تصور أن تحقيق هذا الهدف يؤدى بالضرورة - وعلى نحو آلى - إلى تحقيق غيره من الأهداف. وللأسف لم يتعلم الكثيرون من خبراء الاقتصاد فى بلادنا أن هذا الاتجاه خاطئ، وأن التنمية الاقتصادية - حتى لو نجحت - يمكن أن تؤدى وحدها، وعلى نحو آلى، إلى غيرها من أوجه التنمية ومجالاتها. وحجة هؤلاء أنه ما دامت قاطرة الاقتصاد قوية، وتندفع فى الطريق إلى الأمام، فإنها تجذب إليها فى اندفاعها إلى الأمام، مجالات التنمية الصناعية والعلمية والتعليمية والاجتماعية والصحية وغيرها من المجالات بالضرورة فتندفع معها هذه الأوجه إلى اتجاه التقدم نفسه. ولا يريد هؤلاء الاقتصاديون أن يغيِّروا تفكيرهم إلى الآن، برغم أن تجارب العالم تؤكد خطأ هذا التفكير، وينطبق الأمر نفسه على أولئك الذين يرون أن المفتاح الأول والوحيد لحل مشكلات التخلف فى العالم الثالث هو الإصلاح السياسى الذى هو حجر الزاوية لكل إصلاح، والقاطرة القادرة على دفع عجلات باقى العربات فى اتجاهها إلى الأمام.

وقد ترتّب على مثل هذه التوجّهات وحيدة الاتجاه غياب معنى الشمول من أى محاولة للتنمية، والانقلاب بمفهوم التنمية إلى عمليات وآليات جزئية، لا تنجح عادة فى تحقيق أهدافها. وكيف يمكن عقلا أن نصلح

الاقتصاد مثلا، أو الصناعة، في غيبة الوعى العام بالأبعاد الإنسانية والقيمية للمتغيرات الاقتصادية، ودون إشاعة وعى ثقافى عام يعمل على إفهام المواطنين أهمية التنمية الاقتصادية والصناعية وجدواها فى حياتهم التى تحتاج إليها، وأثرها فى صنع مستقبلهم الذى يحلمون به على نحو أفضل وأكمل! وكيف يمكن تطوير الصناعة فى مجتمع من المجتمعات - خصوصا فى عصرنا - دون تطوير البنية التحتية للعلم والتعليم وبناء مجتمع المعرفة. وفى الوقت نفسه، القضاء على الخرافات المترسبة والتقاليد البالية والمعتقدات المنعكسة التى تحول دون أبناء المجتمع وتقبل التفكير العلمى، والوعى بدور العلم فى تطوير الصناعات، وترسيخ الثقافة التى تدفع بالقيم العقلانية والعلمية إلى مرتبة الصدارة، واصلة بين إبداعات العلوم والفنون والآداب فى تنمية الوعى العام الذى لا يقتصر على الذوق العام للجماهير، وإنما يمتد ليشمل العمارة التى تحتوى المصانع والمعامل والجامعات والوعى الذى ينطوى عليه العمال والحرفيون والتقنيون بمختلف ألوانهم.

ولو أخذنا التنمية السياسية المقترنة بالإصلاح السياسى على سبيل المثال، وجدنا أن الكثير من عوائقها ترجع إلى عوامل ثقافية متجذرة فى الثقافة التقليدية السائدة فى المجتمع، وهى الثقافة التى وصفها هشام شرابى بحق أنها «ثقافة بطريركية» ورأى فيها العائق الأول للحداثة والتحديث فى كل مجال. ويلزم عن ذلك أنه لا معنى لتداول السلطة السياسية بين الأحزاب المختلفة مع بقاء الرواسب المتعددة لمفهوم «الفرقة الناجية» التى تلقى بكل من اختلف عنها من الفرق أو الأحزاب فى جحيم النار، أو هامش الإهمال المعتم أو المظلم، أو هامش النفى والتشريد، ناهيك عن السجون والمعتقلات. ولا معنى للحديث عن الشرعية بكل أبعادها وأنواعها مع احتكار مصادر القوة والسلطة فى غيبة الفصل بين السلطات، وتعطيل

الدستور والقانون، وتحويل مؤسسات المجتمع المدنى إلى تنظيمات تابعة مرددِّة لصوت الحاكم الأوحد وأهوائه. وفى الوقت نفسه، لا وجود للديموقراطية مع شيوع نقائضها فى الوعى الإيديولوچى لجماهير لا تزال تؤمن بعصمة الحاكم، والنظر إلى طاعته على أنها من طاعة الله، وتتوارث الاعتقاد الحنبلى بأنه لا يجوز الخروج على الحاكم وإن جار. وبالطبع لامعنى لممارسة ديموقراطية حقيقية فى مجتمعات لا تزال ثقافاتها تؤمن بأن الرجال قوَّامون على النساء فى كل الأحوال، وتحرّم المشاركة السياسية على المرأة بحجة أنها ناقصة عقل ودين، وتجذّر معانى التمييز بواسطة الأجهزة الإيديولوچية التى تشيع أشكال التمييز ضد المرأة، مقرونة بأشكال التمييز بين الطوائف، وغيرها من أشكال التمييز على أساس من اللون أو الدين أو حتى العمر.

وإذا كان ذلك كله يدل على أنه لا يمكن إقامة تنمية إلا إذا كانت شاملة، لأن كل مجال وكل هدف من أهداف التنمية ومجالاتها يتأثر بغيره ويؤثر فيه سلبا وإيجابا فى الوقت نفسه، فإنه يدل على أنه لا تنمية دون ثقافة. وأرجو أن يؤكد التكرار الذى قصدته قصدا فى هذا المقال أن تجاهل الثقافة فى عملية التنمية هو إفراغ لهذه العملية من قوة دفعها الأساسية التى لا يمكن لآليات التنمية - فى كل مجالاتها وأهدافها - أن تحقق فاعليتها بدون قوة الدفع الثقافية التى تصل بقيمها مجالات التنمية وأهدافها من ناحية، وتبثّ الفاعلية والحيوية والحماسة فى كل نشاط من أنشطتها، مفردة ومجتمعة، من ناحية ثانية، وتزيل العوائق التى تعوق حركتها أو تؤخّر تحقّقها فى الوعى الاجتماعى الغالب أو السائد.

ماذا بعد وثيقة الإسكندرية؟(*)

كنت واحدا من المجموعة التى أسهمت فى مؤتمر «قضايا الإصلاح العربى: الرؤية والتنفيذ» الذى أقامته مكتبة الإسكندرية بالاشتراك مع الأكاديمية العربية للعلوم والتكنولوچيا ومجلس الأعمال العربى ومنتدى البحوث الاقتصادية والمنظمة العربية لحقوق الإنسان ومنظمة المرأة العربية. وكان نجاح المؤتمر مقترنا فى تقديرى بشروط أربعة تحققت له. أولها أن المؤتمر سعى جاهدا إلى تمثيل التيارات الفكرية الأساسية فى الحياة العربية، غير غافل عن تنوع الأجيال المشاركة بما يضمن التعددية الفكرية بوجه عام، وعدم التمييز بين ممثلى وممثلات الطوائف المختلفة على أساس من الجنس أو العرق أو الدين، أو الانتماء السياسى. وكانت التعددية فى هذا الإطار هى الوجه الآخر للصفة القومية التى حرص عليها المؤتمر، والتى دفعت اللجنة المنظمة له إلى دعوة الشخصيات العربية على امتداد العالم العربى، خصوصا الشخصيات التى عُرِفَتْ بمواقفها الشجاعة وأفكارها الجسورة وتحليلاتها المستقلة فضلا عن انتماءاتها القومية. وثانيها ما حرص المؤتمر على توفيره

(*) نشرت بجريدة الأهرام 14 يونيو 2004م.

للمشاركين من حرية فكرية لم يكن لها سقف يحدّها، أو تعليمات تعوق انطلاق الاجتهادات الخلاقة إلى ما لا نهاية. وقد أسعدنى ما رأيته فى مناقشات المؤتمر ومداخلاته من تحرر كامل فى الاجتهاد، وتنوع لافت فى المقترحات، وذلك على نحو تأكد معه مبدأ قبول الاختلاف واحترام كل رأى، فالهدف فى النهاية كان توسيع الأفق الذى ينتقل بالمشاركين من وهاد الضرورة إلى الإمكانات الواعدة للحرية. وثالثها ما أكده المؤتمر باستمرار من أنه يمضى فى أفق المجتمع المدنى، ويجسِّد دوره الضرورى فى الإسهام بعملية الإصلاح الشامل التى أصبحت ضرورة حتمية، خصوصا بعد أن وصلت الأوضاع العربية إلى أفق مسدود فى كل اتجاه، ولم يعد هناك من أمل لمقاومة المزيد من الكوارث إلا بإصلاح جذرى فى كل اتجاه. ولا يخفى على أحد أن تقدم الأمم مرهون بقوة مؤسسات مجتمعها المدنى، ومشروط بقدرة هذه المؤسسات على إشاعة مناخ حيوى من الممارسة الديموقراطية الحقيقية، والكشف عن أوجه الفساد والخلل فى أجهزة الدولة التى يتزايد عجزها بزيادة فسادها وغياب أشكال المتابعة والرقابة التى تنهض بها مؤسسات المجتمع المدنى التى تظل قوتها وفاعليتها بمثابة صمام الأمان الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والفكرى.

وكان الشرط الأخير لنجاح المؤتمر هو ابتعاده عن صنفين من المثقفين. أولهما المسؤولون الحكوميون والوزراء الذين يعملون فى خدمة الحكومة، أو يمثلون أجهزتها المتعددة، وذلك ضمانا لاستقلال المؤتمر الكامل، وإطلاق العنان لحرية الاجتهادات المخالفة والمغايرة. وفى الوقت نفسه، تجنّبا للقيود المعلنة أو غير المعلنة التى ينطوى عليها الوزراء والمسؤولون الذين يمكن أن تفرض عليهم مناصبهم ما يتناقض مع حرية اجتهاداتهم، أو حرية الآخرين فى الاختلاف معهم وعنهم. ولابد أن نشكر للسيد رئيس الجمهورية - فى هذا السياق -

حرصه على الصفة غير الحكومية للمؤتمر، وتشجيعه لجهود المجتمع المدنى التى تآزرت مع مكتبة الإسكندرية. وكان للكلمة التى ألقاها الرئيس أثر جيد، رغم أن الكثيرين توقَّعوا إلغاء قانون الطوارئ فى خطاب سيادته، لكن ما جاء فى الخطاب من دعم للتفكير المستقل وحق الاختلاف كان دلالة مضافة إلى دلالة أن كلمة الرئيس لم تكن افتتاحا رسميا لجلسات المؤتمر، وأنها سبقت جلسة الافتتاح بساعات، وأشارت ضمنا إلى حرية المؤتمرين الذين لم يضغط عليهم حضور رجال الحكومة. والصنف الثانى هو هؤلاء الذين يركبون موجة مع كل تغير جديد، ويرتدون لكل زمن أزياءه. ولا ينفصل عن هؤلاء من عرف عنهم مقاومة التغيير، بل من عرف عنهم أنهم أسهموا - واعين أو غير واعين - فى إيصال الأحوال إلى ما وصلت إليه من فساد وأزمات وانهيارات وفضائح. ولذلك كان واضحا منذ البداية للعقول التى أسهمت فى المؤتمر أن الإصلاح المنشود لا يمكن أن يقوم به الذين أفسدوا فى كل مجال، وأن أولى خطوات الإصلاح الحقيقى هى التخلص من القيادات التى ترهلت أو جمدت أو انحرفت أو أساءت أو تسيَّبت، فأفضت إلى مثل ما نتج عن فضيحة الصفر المعروفة التى كانت إشارة إلى غيرها مما لانعرف كل خباياه بعد.

وقد أدّى الحرص على هذه الشروط إلى خروج «وثيقة الإسكندرية» الصادرة عن المؤتمر بالصورة التى وافق عليها أغلب المشتركين الذين رأوا فى الوثيقة القاسم المشترك لآرائهم. حتى القلة القليلة من الأصدقاء العرب التى اختلفت مع الأغلبية فى تحديد الأولويات، ورأت ضرورة البدء بتحرير الأرض العربية فى فلسطين ولبنان والعراق من الاحتلال، وإعلان العداء الصريح للولايات المتحدة التى دعمت استبداد الحكم فى العالم العربى، والحملة على فساد الحكَّام، وتحديد عدد معين من السنوات يلتزم بها الحاكم فى الحكم الملكى والجمهورى، يتحقق معه معنى تداول السلطة، بينما رأت الأغلبية البدء من مشكلات الداخل مباشرة،

ومناقشة سبل الإصلاح الجذرى : سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، مؤمنة بأنه لا نصر فى أى معركة قائمة وقادمة إلا بتحقّق الإصلاح الجذرى فى الداخل أولا . وبقدر ماسمحت الأغلبية للأقلية بالتعبير عن رأيها المختلف واحترامه، لم تعترض الأقلية على ما جاء فى وثيقة الإسكندرية، بل أعلنت تأييدها له، وأضافت إليه على مسؤوليتها بعض أفكارها التى أعلنتها فى بيان نشرته جريدة «السفير» اللبنانية، وهو متاح لمن يريد الاطلاع عليه .

وفيما عدا هذا الخلاف الطفيف، كانت وثيقة الإسكندرية حدثا تاريخيا، خصوصا بما جسّدته من أمانى ومطالب المثقفين والمثقفات الذين ضاقت صدورهم بالأوضاع العربية القائمة، وقرروا أن يأخذوا على عاتقهم تقديم «روشتة» العلاج، متخلّين عن الحذر أو المجاملة، حريصين كل الحرص على تحديد العلاج لكل داء فى كل مجال من المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وكان هناك اقتناع تام أن تنفيذ البرنامج العلاجى الذى حدَّدته وثيقة الإسكندرية هو مهمة الحكومات العربية ومؤسسات المجتمع المدنى على السواء، كما كان هناك اقتناع كامل بأن الإصلاح الفوقى يظل على مستوى السطح، وأن الإصلاح الحقيقى هو الذى يبدأ من الأسفل إلى الأعلى، تجسيدا للجهود المشتركة لقطاعات عريضة فى المجتمع . وبالطبع، كان ولايزال هناك المتشائمون الذين فقدوا الثقة تماما فى قدرة الحكومات العربية القائمة على تحقيق إصلاح حقيقى . ولكن كان هناك - ولا يزال - المتفائلون الذين يثقون فى قدرات مؤسسات وتجمّعات المجتمع المدنى على أن تكون - أولا - قوى ضاغطة تدفع الحكومات دائما على طريق الإصلاح، وتتولى متابعة قضاياه، وتشيع وعيا عاما بأهميته وحتميته، فضلا عن ما يمكن أن تسهم به هذه المؤسسات والتجمعات من أدوار لايمكن نكرانها فى عمليات الإصلاح المختلفة .

وأتصور أن الحديث عن الأدوار المطلوبة من مؤسسات المجتمع المدنى وتجمعاته المختلفة تفتح الباب للحديث عن الضمان الحقيقى لتحريك رغبة الإصلاح وتحويلها إلى واقع، ودفعها إلى الأمام بما يجسّد أحلام المحرومين من العدل والساعين إلى استقلال أوطانهم والباحثين عن حرية التفكير والإبداع، فى موازاة تحرر المجتمع من عاداته البالية وتقاليده الجامدة، وتحرير الاقتصاد من القيود التى تكبّل حركته. ولا شك أن قيام مؤسسات المجتمع المدنى وتجمّعاته بأدوارها فى هذا الاتجاه هو الذى يجيب بحسم عن السؤال: ماذا بعد وثيقة الإسكندرية؟. فما بعد الوثيقة هو الجهد الذى ينتقل من التنظير إلى التطبيق، ومن التبشير إلى التنفيذ، ومن موقف المتفرّج السلبى إلى موقف الشريك اليقظ والمتابع المنتبه لكل شىء والمراقب لكل انحراف ممكن وعندما طرح إسماعيل سراج الدين - مدير مكتبة الإسكندرية - وراعى دورها الواعد - السؤال نفسه فى مقاله المنشور بجريدة «الأهرام» (5/ 6/ 2004) فإن إجابته عن السؤال استدعت الأسس التى قامت عليها «وثيقة الإسكندرية» والاستراتيچيات التى ترتَّبت عليها، والتى تشمل معالجة تفاصيل الإصلاح فى كل بلد عربى بخصوصياته ومشكلاته النوعية، ودراسة المشاكل الفنية التى تعوق العمل العربى المشترك، وتعميق مفاهيم حرية التعبير والمنهج العلمى والعقلانية فى الثقافة بما يؤكد حق الاختلاف والتجريب، وحرية الاجتهاد المغاير والإبداع المخالف. وأضاف إلى ذلك دراسة كل ما يمكن أن يسهم فى تقوية المجتمع المدنى. وقد قرن إسماعيل سراج الدين هذه الاستراتيچيات ببرنامج عمل مبسوط على امتداد عام، تنهض به مكتبة الإسكندرية بالاشتراك مع كل من يتعاون معها من مؤسسات المجتمع المدنى وتجمعاته. وهو برنامج يشمل حلقات دراسية ومجموعات بحثية وندوات ومؤتمرات، تشمل مجالات: الإصلاح الاقتصادى،

وإصلاح التعليم، والتشريع، وقوانين الرقابة المقيِّدة للحريات، فضلا عن إقامة مؤتمر قومى مهم عن حرية التعبير فى العالم العربى سبقته ورشة عمل.

وبالقطع، فإن مكتبة الإسكندرية لا تحتكر الجهد الوطنى اللازم لدعم مسار الإصلاح فى مصر والعالم العربى، وإنما تؤدى الدور الذى تراه لنفسها، والذى يراه محبّوها والمؤمنون برسالتها جديرا بها. وهو دور أخذ يتجسد فى إنجازات عملية ملموسة، ويسهم فى خلق مناخ قومى عام، ويؤكد للعالم كله قدرة المثقفين العرب على صياغة استراتيجيات المستقبل الواعد، بعيدا عن الحلول الخارجية التى ظهرت نتائجها الفاجعة فى العراق. والأمل فى أن يتحول كل جهد تقوم به مكتبة الإسكندرية، سعيا إلى تجسيد حلم الإصلاح الجذرى، إلى مُولِّد يؤدى إلى تزايد الجهود الموازية، على مستوى المجتمع المدنى الذى لابد من أن تتضافر قواه لتحرِّرنا من الاستبداد السياسى للحكومات، والتسلّط الفكرى والاجتماعى والتعصب الدينى للمجموعات التى تمتد من أجهزة الدولة إلى المجموعات الموازية لها والمبنية على الآليات نفسها.

ولن يقوى الأمل الذى أتحدث عنه إلا بانطلاق مكتبة الإسكندرية فى طريق الإصلاح الذى اقترن به منتداها ومرصدها الاجتماعى، وأن يستمد المنتدى والمرصد من حيوية إسماعيل سراج الدين وشجاعته ما يجعل منهما قوة ضغط فاعلة فى منظومة شاملة، على كل المستويات وفى كل المجالات.

مشايخ الإصلاح والدولة المدنية(*)

1- رفاعة الطهطاوى

عندما ذهب الشيخ الشاب رفاعة الطهطاوى (1801-1873) ليؤدى دوره إماما للبعثة التى أرسلها محمد على باشا، سرعان ما اتّسع بهذا الدور ليغدو طالب علم نادر المثال، يتفوق على أقرانه، ويُقبل فى حماسة نادرة على أن يعرف أسرار هذه الدنيا المتقدمة التى ذهب إليها، ويتعرف فيها على كل شىء لم يعرفه، عملا بالمبدأ القائل: «الحكمة ضالة المؤمن» و«اطلبوا العلم ولو فى الصين». ولم يترك عقل الإمام الشاب مظهرا من مظاهر الدولة الحديثة أو وجها من أوجه التقدم فيما رآه «دولة مدنية» إلا وتوقف عنده، مستخدما ميراثه العقلانى، معتمدا على مبدأ التقبيح والتحسين العقليين اللذين ورثهما عن المعتزلة، فأخذ ما قَبله عقله المسلم المفتوح، ابتداء من «الدولة المدنية» الحديثة التى تقوم على أسَس جديدة، أدرك بؤس غيابها عن وطنه، خصوصا حين رأى وفهم معنى أن تكون الأمة مصدر السلطات، والفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والقضائية والتنفيذية)، والتمييز

(*) نشرت بجريدة الأهرام 2 أبريل 2007م.

الحاسم بين الدينى والدنيوى، ليس إلغاءً للدينى أو تقليلا من شأنه، وإنما تأكيد للدنيوى الذى أصبح «عقدا اجتماعيا» قائما على التراضى الذى يؤسس للدستور والقوانين التى تتجسّد بها مبادئ الحرية والمساواة والعدالة، ومن ثم معانى المواطنة الحديثة التى تحل محل مفهوم الرعية، كما يحل العقد الاجتماعى محل العقد الدينى، ومن ثم ردّ مصدر السلطات إلى المواطنين الأحرار المتساوين فى الحقوق والواجبات بلا تمييز من دين أو جنس أو لون، وليس إلى الوصاية الإلهية التى تفرض عليهم، كالقدر، ملوكا وحكومات ثيوقراطية قائمة على التمييز واللامساواة.

وكانت المقارنة بين واقع التخلف الشرقى، مقابل إمكانات التقدم الغربى، دافعا لأن يطرح رفاعة على نفسه - مثل غيره الذى لحق به من رواد النهضة العربية الحديثة - السؤال الحاسم عن فوائد الدولة المدنية الحديثة التى رأى معجزات تقدمها فى أقطارها الأوروبية، علما صاعدا، وإبداعا راقيا، وسلوكا متحضرا، وعمارة لا مثيل لها، وخلقا فاضلا لا عهد له به فى سلوك الرجال والنساء، فحلم أن يصل مجتمعه (الذى رأى مدى تخلفه فى مرآة الآخر) إلى مثل ما وصلت إليه فرنسا من تقدم، بدا صاعدا واعدا مغويا فى الوقت نفسه. وكانت بداية الحكم ونهايته على ما رآه، ولفت انتباهه، عقلاً يقظًا مستنيرًا لشيخ أزهرى شاب، ظل نبعا لا ينضب من الأسئلة المؤرقة التى أنتجتها إقامته للدراسة فى باريس. وكانت إجاباته عن الأسئلة التى طرحها على نفسه مهتدية بالمبدأ العقلانى الإسلامى الذى أدى به إلى أخذ النافع لإنهاض وطنه وتجنب ما لم يره نافعا، وكان ذلك سبيل رفاعة إلى الإيمان بحتمية الدولة المدنية لصنع مستقبل التقدم فى وطنه الذى آلمه تخلفه الذى أصبح أكثر وعيا به. وهو الأمر الذى لم ينفصل عن صعود الإيمان الذاتى بأهمية الفصل بين السلطة الروحية والسلطة المدنية، ما ظل

هذا الفصل مبقيا على الدين، غير متناقض مع الشريعة الإسلامية. وكانت النتيجة انفتاح عقل رفاعة على أفكار المجتمع المدنى الذى هو مجتمع مؤسسات، يمكن أن يقوم على مبادئ داخل التقاليد العقلانية الإسلامية، ويظل غير مناقض لها، خصوصا فى نفيه حكم «الإكليروس». ولم ينفصل عن هذه النتيجة تقبل رفاعة لأهمية «الدستور» بوصفه تعاقدا مدنيا، يحقق الاستقرار والنظام فى كل أمة، خصوصا من حيث هو «الشريعة» البشرية التى تنظم أمور الدولة المدنية، وتفصل بين سلطاتها، وتصون كل أطرافها ومواطنيها، مقترنة بنظام نيابى حر، يكفل الضمانات لكل الأفراد، ولامعنى للدستور من غير وعوده.

ويترجم رفاعة الدستور الفرنسى لسنة 1830 بوصفه مثالا لأمور «لاينكر ذوو العقول أنها من باب العدل». وكان هدفه من الترجمة - فيما يقول - «أن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم». ويقدم للترجمة بتأكيده أن غالب ما فى هذا الدستور ليس فى كتاب الله تعالى، ولافى سنة رسوله ﷺ، ومع ذلك فهو دليل عقلى على إمكان بلوغ أى مجتمع إلى ما يحقق له التقدم، خصوصا حين يرى عقلاء هذا المجتمع أن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، فالعدل أساس العمران فيما تعلّم رفاعة من سلفه ابن خلدون، والحرية والمساواة - كالإنصاف - أول التقدم كما تعلم من شعارات الثورة الفرنسية.

ولم يكتف رفاعة، بعد عودته إلى بلده، بنشر كتابه «تخليص الإبريز»، بل أتبعه بكتاب «مباهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية»، كى يزيد معنى الدولة المدنية التى يحكم أفرادها عقد اجتماعى، ويصون حقوق هؤلاء الأفراد الدستور والقوانين التى يتراضون عليها أساسا لحياتهم فى الدنيا، كما يتراضون على المبادئ والمعارف الحديثة التى تؤكد المساواة بين

أبناء الوطن الواحد، بعيدا عن أى تمييز فى الحقوق والواجبات، سعيا لتكوين مواطن من نوع جديد، ووطن متقدم ترعى حكومته المدنية كل الأديان والمعتقدات، وتصونها دون تمييز طائفى، وتحميها بما يغدو مقدمة لما أكدته ثورة 1919 - بعد ذلك بسنوات عديدة - من أن الدين لله والوطن للجميع، وأن الإسلام لا يتعارض مع الدولة المدنية، بل يدعمها بالتمييز الواضح بين ما لله وما للناس الذين هم أدرى بشؤون دنياهم.

2- جمال الدين الأفغانى

واصل جمال الدين الأفغانى (1838-1897) المضى فى الطريق الذى سبقه إليه رفاعة الطهطاوى، وذلك بإعادة تأكيد الوصل بين الحكمة والشريعة، تطويرا لفهم الشريعة وتحريرا للعقل من قيد النقل والتقليد، على نحو ما فعل الفيلسوف ابن رشد. وكانت النتيجة فهم الأفغانى هذا الوصل فى ضوء صعود العلم الواعد فى زمنه، والتقدم المتزايد للدولة المدنية فى أوروبا، خصوصا بعد استقلالها الكامل عن السلطة الدينية، جاعلا من ذلك مدخلا للبحث عن مخرج لمأزق التخلف المريع الذى رأى عليه أمم الإسلام. وكان ابتداء ذلك إيمانه بقدرة العقل الإنسانى الحر على مجاوزة شروط الضرورة، ومن ثم قدرة الإنسان على أن يستجلى بعقله، ذاتيا، ما غمض وخفى من أسرار الطبيعة، ويسيطر عليها، فلا حد لقدرة هذا الإنسان إذا أطلق سراح العقل، فالعقل لا يلبث طويلا، بعد أن يتحرر من قيوده، حتى يطير «أسرع من العقبان، ويغوص فى أعماق البحار يسابق الحيتان، ويسخر البرق بلا سلك لحمل أخباره، ويتحادث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى، ولا يبقى مستحيلا عليه إيجاد مطية توصله للقمر أو الأجرام الأخرى». وقد حرصت على نقل عبارات الأفغانى بنصها من «خاطراته»

التى يؤكد فيها رؤياه لإمكانات التقدم الإنسانى فى المستقبل، وذلك من قبل أن يغزو الإنسان الفضاء، أو يصل إلى القمر وغيره من الكواكب، وقبل الفضائيات والأقمار الصناعية. ويمضى الأفغانى مؤكدا، بعد ذلك، أنه ما من أحد يدرى ما يمكن أن يأتيه الإنسان فى مستقبل الزمان، إذا ثابر على السير لكشف أسرار الطبيعة التى ما وجدت إلا للإنسان، وماوجد الإنسان إلا لها. وكانت النتيجة العودة إلى الوصل الرشدوى (نسبة إلى ابن رشد) بين الحكمة والشريعة، بوصفه وصلا بين «العلم الجديد» و«الشريعة». لكن بما يؤكد نوعا من الثنائية التى تفصل بينهما وتصل فى علاقة تكاملية، لا يقل الفصل فيها أهمية عن الوصل.

ولذلك أعلن الأفغانى مبدأ الفصل بين السلطتين: الزمنية المدنية والروحية الدينية، مؤكدا تصاعد حضور «الدولة المدنية» فى وعيه. وهو مادفعه إلى تأكيد أن الهيئة البشرية لا يمكنها أن تستغنى عن سلطتين: روحية وزمنية، وأن كلتا السلطتين تهدف إلى غاية واحدة. أما السلطة المدنية بملكها أو سلطانها أو حاكمها فإنما تستمد قوتها من الأمة، «فالأمة مصدر السلطات» بهدف قمع الشر، وصيانة حقوق العامة والخاصة، وتوفير الراحة للجميع بالسهر على الأمن وإعمال القانون، وتوزيع العدالة المطلقة فى التعامل مع المواطنين. أما السلطة الدينية الروحية فهى ما لكل دين من النفوذ المعنوى على من يدينون به، وهى أنفذ من قوة السلاطين فى بعض مواقفها وأقوى من يقظة الشرطة وعدل القاضى على منصة القضاء، ذلك لأنه إذا تمكن الدين من نفس، تباعدت عن مراقبة السلطان أو القانون، هنا يفعل الروح الدينى فعله، ويؤازر سلطة القانون، ويراقب ما لا تراه السلطة الزمنية أو تلتفت إليه من دوافع الأفراد وسلوك بعضهم.

وإذا تكاملت علاقة التفاعل بين السلطتين، ولم يحدث بينهما تعارض عدائى، أو محاولة فرض وصاية قمعية من أحدهما، تحقق التقدم، ومضت

الأمة فى طريق صاعد من وعود المستقبل، فيسير الدين فى غايته الشريفة التى تحمدها السلطة الزمنية المدنية، وتسير السلطة الدينية فى طريقها الهادف إلى العدل المطلق والسعادة الإنسانية التى تحمدها السلطة المدنية وتدعمها بالقطع، ولا تتنازع السلطتان إلا إذا خرجت كل منهما عن المحور الملازم لها، والموضوعة لأجله، فتحدث الكوارث التى تقترن بالاستبداد والقمع، قمع السلطة الزمنية لمواطنيها حين لا تجد رقيبا من مؤسسات أو حسيبا من شرع، واستبداد السلطة الدينية إذا سيطرت عليها فئة ضالة، متعصبة، تزعم احتكار الدين، أو النيابة عنه بما يُقيم تطابقا وهميا بينها وبينه، فتقمع المخالفين لها الذين تصمهم بوصمة الكفر، وتخيفهم بعذاب الدنيا والآخرة.

ولقد انتقل الفهم التكاملى للعلاقة بين السلطتين من جمال الدين الأفغانى إلى تلاميذه الذين تحلقوا حوله من مشايخ الاستنارة وأفنديتها الذين نجحوا فى انتزاع بعض الحقوق الدستورية للأمة التى ظلت مصدر السلطات فى وعيهم. وكان إنشاء مجلس شورى النواب عام 1866 فى عهد إسماعيل خطوة على الطريق، سابقة على مجىء الأفغانى إلى مصر عام 1871، وانخراطه فى حركة الاستنارة الثورية التى قام بها نواب الأمة المصرية والمدافعون عن حقوقها، داخل مجلس شورى النواب الذى نظر إليه الأفغانى وتلامذته بوصفه أساس المدنية والنظام، والسبب الموجب لنيل الحرية التى هى - كالمساواة - أصل التقدم والترقى، والحافز الأول على بناء العدل الذى يسوّى بين الجميع.

واقترن ذلك بسياق شاعت فيه مبادئ الثورة الفرنسية (1789) وظهور ثوار متمردين من أمثال: عبدالله نديم (1854 - 1896) وأديب إسحق (1856 - 1885) الذى اشترك فى الحركة الوطنية، وكان صوتها الناطق فى جريدته

" مصر " التى صادرتها السلطة الزمنية التى طغت، فأنشأ غيرها، وظل صوت الثورة بمسرحياته وقصائده وإيمانه اللاهب بمبادئ الثورة الفرنسية التى ترددت على ألسنة الثوار الذين وقفوا مع عرابى ضد استبداد الخديوى. ولم يترددوا فى المواجهة التى جمعت عبدالله نديم ذا الأصل المصرى بأديب إسحق الشامى الأصل، كما جمعت بين الأفندية والمشايخ أمثال محمد عبده الذى أصدر مجلة «العروة الوثقى» مع أستاذه الأفغانى، فى باريس سنة 1884، بعد فشل الثورة العرابية ومجىء الاحتلال البريطانى الذى لم ينجح - مع الخديوى توفيق الخائن - فى استئصال روح المقاومة، ولا استمرار أفكار الإصلاح والتبشير بدولة مدنية واعدة، لا تتناقض سلطتها المدنية مع سلطة الدين الروحية، أو تتنافر فى المسعى الذى تطلع المتمسكون به إلى استكمال بناء الدولة المدنية الحديثه بكل مؤسساتها .

3- عبد الرحمن الكواكبى

بدأ الكواكبى (1854 - 1902) من حيث انتهى جمال الدين الأفغانى فيما يتصل بضرورة التمييز بين السلطة الروحية والسلطة الزمانية والفصل بينهما. ولكن هذا الفصل أخذ أشكالا مختلفة عنده، وإن لم تتناقض مع الثنائية الأفغانية، رغم تميزها عنها فى بعض جوانب الاختلاف الكمى التى لا تقلل من أوجه الاتفاق الكيفى. وتبدأ هذه الأوجه من تأكيد الكواكبى العلاقة بين الاستبداد السياسى والاستبداد الدينى فى كتابه العلامة «طبائع الاستبداد». وهو الكتاب الذى يستهل بالإشارة إلى أن أكثر المحررين السياسيين من الإفرنج يرون أن الاستبداد السياسى متولد من الاستبداد الدينى، بينما يذهب البعض القليل منهم إلى القول إنه لم تكن هناك علاقة تولُّد ترد الأول (السياسى) إلى الثانى (الدينى)، فهما أخوان متشابهان،

والمماثلة بينهما قوة فى أن أولهما يحكم ويتسلّط على عالم القلوب، بينما ثانيهما يتحكم فى مملكة الأجسام. ولذلك فإنه ما من مستبد سياسى إلا ويتخذ لنفسه صفة قدسية، تخايل بأنه على علاقة خاصة مع الله، أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين الذين يعينونه على ظلم الناس باسم الله.

وسواء صحّ رأى التولُّد أو رأى المشابهة، فالعلاقة بين النوعين من الاستبداد قائمة رغم اختلاف مجال التحكم فيهما، وهى علاقة متبادلة، تؤكد أنه إذا وجد أحدهما وجد الآخر، وأنه لا حضور قويا لأحدهما دون الآخر، فالملك بالدين يبقى، والدين بالملك يقوى. وشواهد ذلك كثيرة جدا، لا يخلو منها زمان ولا مكان، وكلها تبرهن على أن الدين أقوى تأثيرا من السياسة، وأكثر منها تجذرا فى القلوب والعقول، خصوصا تلك التى تسيطر عليها ثقافة تقليدية غالبة، تراكمت إلى أن تجمدت، وتأصلت إلى أن استحكمت، وأصبحت طاردة لما سواها، قامعة له أو مستأصلة حضوره.

وإذ تؤكد هذه العلاقة الوثيقة التمايز بين سلطتين، سياسية ودينية، والتسليم بوجودهما منفصلين أو متوازيين بما لا ينقض العلاقة المتفاعلة بينهما، سواء فى أحوال التولُّد أو أحوال المشابهة، فإن هذه العلاقة تؤكد، فى جانبها الثانى، أنه لا يمكن إصلاح أحدهما دون إصلاح الآخر، وأنه لامعنى لأى إصلاح سياسى دون إصلاح ما يعتمد عليه الاستبداد السياسى من ركائز دينية راسخة. وفى الوقت نفسه، لا يمكن المضى فى أى إصلاح دينى، أو أى تجديد للخطاب الدينى، أو حتى الفكر الدينى - بلغة عصرنا - إلا فى مناخ من الإصلاح السياسى الذى يشيع قيم الحرية السياسية التى تعنى حرية التفكير الدينى بالضرورة، وتحرير العقول من أوهامها التى ترسخت فتحجرت، وتحجرت إلى أن استأسدت فى مجالات الفكر الدينى. ولذلك كان تحرير الخطاب الدينى، ولا يزال، هو الوجه الملازم لتحرير الخطاب

السياسى، والعكس صحيح بالقدر نفسه، فاتحاد أسباب الاستبداد الواحدة فى المجالين، تؤكد تماثل الآليات والأهداف والخصائص فى علاقة التماثل التى تدنى بطرفيها إلى حال من الاتحاد، وتجعل ما يقع لأحدهما يقع على الآخر، ويتبادل معه التأثُّر والتأثير. وما أكثر الشواهد التى تؤكد ذلك فى حلقات التاريخ ومجالات وأشكال أنظمة الحكم فى الأمم.

ولذلك شاهدان بارزان فى تاريخنا الحديث والمعاصر: أولهما دعوة الخلافة التى طمع فيها الملك فؤاد خلال فترة حكمه (1917 – 1936) فى مدى أطماع توسيع ملكه، ومجال استبداده، معتمدا فى ذلك على التقليديين الدينيين من مشايخ الأزهر، وعلى حزب الاتحاد السياسى الذى أنشأه برئاسة صنيعته ورئيس ديوانه زيور باشا. وكانت القنبلة التى انفجرت فأحالت الدعوة إلى شظايا هى كتاب على عبدالرازق "الإسلام وأصول الحكم" (1925) الذى لم يكن ثورة على الخطاب الدينى السائد فى تسلطه فحسب، بل كان ثورة على الفكر السياسى الاستبدادى فى الوقت نفسه. ولذلك تحالف فى الهجوم على الكتاب دعاة الاستبداد السياسى من أنصار الملك فؤاد، ودعاة الاستبداد الدينى من مشايخ الأزهر الذين تحالفوا مع الملك فؤاد، ودعموا أطماعه فى الخلافة. وقس على ذلك، من منظور مواز، بداية الاقتران بين بداية التسلطية السياسية للرئيس محمد أنور السادات (1918 – 1981) وسعيه إلى القضاء على خصومه المعروفين (اليساريين والقوميين والناصريين)، مستعينا على ذلك بفصائل جماعة الإخوان المسلمين التى سبق لعبدالناصر أن قمعها، وألقى بها فى سجونه الشهيرة، فكانت النتيجة الأولى ازدهار سلطتين متحالفتين، وذلك فى السياق الذى أدى بالثانية (الدينية) إلى محاولة الإطاحة بالأولى (السياسية) لتحل محلها، أو تكون بديلا لها، وذلك فى المحاولات التى لم تتوقف إلى

اليـوم. وقـد أدرك السـادات خطر اخـتـلال التـوازن بين الاثنين فى سنواته الأخيرة، فظل يكرر شعار : (لا دين فى السياسة، ولا سياسة فى الدين). ولكن كان الأوان قد فات، ولم يعد من الممكن إعادة المارد إلى قمقمه الذى ظل حبيسا فيه لزمن طويل. والخاتمة الدامية معروفة.

ويلزم عن ذلك تمييز الكواكبى بين الاستبداد الدينى والاستبداد السياسى، رغم تأكيده تفاعلهما معا، وتمييزه بين الشريعة الإسلامية التى يختصرها بكلمة "الإسلامية" ونظام الحكم الاستبدادى، مؤكدا أن «الإسلامية» تخلو من الاستبداد بدليل آيات من مثل: ﴿**وشاورهم فى الأمر**﴾(1)، ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾(2). ويصف ذلك بأن «الإسلامية» مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية. ويؤكد الكواكبى - فى منظوره ذلك - أمرين ما لبث أن توسع فيهما رجال الإصلاح بعده. أولهما: أنه لايوجد فى «الإسلامية» نفوذ دينى مطلقا، وهو الأمر الذى ألحّ عليه الإمام محمد عبده فى تأكيده تأييد الإسلام للحكم المدنى الذى مجاله الدنيا التى نحن أدرى بشؤونها. وثانيهما: أن "الإسلامية" الأصيلة - فى زمن الرسول وخلفائه - "كما أسست حكومة ديمقراطية... أسست أيضا أصول هذه المعيشة التى يتمنى ما هو من نوعها أغلب العالم المتمدن الإفرنجى".

* * *

(1) آل عمران: 159. (2) الشورى: 38.

ويُكمل عبد الرحمن الكواكبى أفكاره التى جعل بها الإسلام دعما للدولة المدنية، وليس بديلا، أو نقيضا لها، بتأكيد أن الدولة المدنية التى تستلهم القيم الروحية للإسلامية (وهو مصطلح يصوغه للدلالة على مكونات النزعة الدينية والروحية المتصلة بالفكر الإسلامى)، تطلق حرية التأليف وحق التعبير، وتعادى الاستبداد فى مدى الشر الذى يدخله الاستبداد حين «يقلب الحقائق فى الأذهان»، ويتلاعب فيه المستبدون بالأديان، تأييدا لاستبدادهم. والنتيجة هى مبدأ الرعية التى تخدم الرعاة، وتحيل المواطنين إلى رعايا مظلومين أبدا. ولذلك «أطلقت الأمم الحرة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات، مستثنية القذف فقط، ورأت أن تحمّل مضرة الفوضى فى ذلك خير من التحديد (التقييد)، لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد، يخنقون بها عدوتهم الطبيعية، أى الحرية. وقد حمى القرآن قاعدة إطلاق الحرية بوضعه قاعدة: ﴿**ولا يضار كاتب ولاشهيد**﴾(1) أو مبدأ: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾(2). وهو حافز يدفع نفوس الأبرار إلى تحمُّل مشقة القيام بهذه الوظيفة الشريفة فى ذاتها، الممقوتة طبعا عند المستبد وأعوانه. وعندما تؤكد المبادئ الإسلامية السمحة مبدأ «المجادلة بالتى هى أحسن» فى هذا السياق، حيث يتأسس الحق فى التعبير، فإنها تؤكد رفضها لأمرين:

أولهما: الاستبداد السياسى الذى يحرّم حق الاختلاف، ابتداء من الحجر على تكوين الأحزاب، مرورا بإلغاء الفصل بين السلطات، وانتهاء بتعطيل الدستور والقانون وعدم الاعتراف بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان. وثانيهما: الاستبداد الفكرى الذى يصادر حرية الفنون وما فى حكمها من

(1) البقرة: 282. (2) آل عمران: 104.

أشكال الإبداع فى مجالات الفنون والآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، الأمر الذى يترتب عليه إنشاء محاكم تفتيش جديدة، فى موازاة ما يشبهها من أشكال عصرية، تتعدد فيها إدارات الرقابة وأجهزتها القمعية فى الوزارات المختلفة. ومثال ذلك الدور الذى لا تزال تمارسه بعض الأجهزة الرقابية على المصنفات الفنية، والذى لا تزال تمارسه بعض المؤسسات الدينية لحماية ما يسميه المتشددون من أعضائها «الثابت المعلوم من أمر الدين بالضرورة». وهو ما لا يدخل فى «الثابت» ولا فى «المعلوم بالضرورة» فى حالات عديدة.

ويكمل الكواكبى هذا البعد بإلحاحه على أن الحكومات المدنية المتقدمة، أو المتطلعة إلى التقدم، هى التى تتولى تربية الأمة، وذلك بأن تسنّ القوانين التى تتيح التعليم المدنى لجميع المواطنين بلا تمييز، وتسهّل الاجتماعات، وتمهد المراسح، وتحمى المنتديات، وتجمع المكتبات والآثار، وتقيم النصب المذكرات، أى التماثيل المخلدة لذكرى أعلام الأمة وأبطالها، على النقيض من الفتاوى التى نسمعها عن تحريم التماثيل، وتأكيدا لضرورة سهر الأمة على حفظ الميراث القومى، وتأكيدا لمثله العليا بما يدعم معنى الوطنية أو الأمة. وإذا كانت الوطنية هى الانتماء للوطن الذى تتعدد فيه الأديان المتصالحة لا الدين الذى لا يقبل التنوع أو الاختلاف المذهبى، فإن معنى الأمة هو ما يشير إلى مجموع الأفراد التى يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين. لكن دون أن يكون لعنصر من هذه العناصر فضل على غيره، أو تمييز بين أبناء الأمة على أساسه، فالجسم الحى للأمة عند المتمدينين - هو مجموع الأمة المتلاحمة، والانتماء إليها أو إلى الوطن الذى يحتويها، ويغدو إياها، وذلك بما لا يقلل من شأن أى دين، بل يؤكد احترامه، وبما لا ينقض معنى الإنسانية الذى يجعل من صفتى الوطنية والقومية الزاويتين اللتين تكتملان بزاوية صفة الإنسانية.

ولا شك أن تقرير شكل الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة فى تاريخ البشر من هذا المنظور، وهو المعترك الأكبر لأفكار الباحثين، والميدان الذى قلّ فى البشر من لا يجول فيه، إلى أن بدأت النهضة الغربية، وواصلت صعودها، فجالت فى هذا المجال، وقررت قواعد أساسية، تضافر عليها العقل والتجريب، وحصحص فيها الحق اليقين، فصارت من المقررات الاجتماعية عند الأمم المترقبة والساعية إلى الترقى. وهى الأمم التى تعرف الأحزاب السياسية، والفصل بين السلطات الثلاث. وأهم من ذلك أنها الأمم التى تؤكد ما يجمع بين الشعب من روابط وطنية، هى حقوق وواجبات مشتركة فى النهاية، وتحدد الحكومة بأنها وكالة الحرية والعدالة التى تؤسسها الأمة كلها لإدارة شؤونها المشتركة، وذلك على أساس التساوى فى الحقوق والواجبات بلا تمييز، وتأكيد الحقوق الفردية التى تدخل فيها حرية الفكر والإبداع وحق الاختلاف السياسى والاجتماعى.

ويعنى ذلك تفضيل نوعية الحكومة المقيدة برغائب الأمة التى تراقب الحكومة عن طريق المجالس التشريعية التى تختارها للإنابة عنها، مانحة إياها سلطة إبقاء الحكومة أو إسقاطها، بعد سلطة مراقبتها ومتابعة أعمالها. وتقابل السلطة التشريعية السلطة التنفيذية التى تحمى الأمة عند الأخطار الخارجية، وتسعى إلى ترقيتها والتقدم بها فى كل مجال، وهى مسؤولة عن التعليم والصحة والأمن والصناعة وغيرها من الأنشطة وأنواع الخدمات التى تكفلها حقوق المواطنة.

ويقابل الشرع الذى يحكم النفوس، دون تمييز بين شريعة وغيرها، القضاء الذى تكتمل به السلطات الثلاث، وتتدعم بحضوره، خصوصا من حيث استقلاله عن السلطة التنفيذية، وذلك بما يؤهله لمحاكمة السلطان والصعلوك على السواء. وهو يشبه السلطة التشريعية فيما يتصل بمبدأى المراقبة والمحاسبة، ويضمن للأفراد صيانة حقوقهم كلها، خصوصا إذا اعتدت السلطة التنفيذية على أحد هذه الحقوق فى أحوال تسلّطها.

ولا يبقى، بعد ذلك، فى كتاب «طبائع الاستبداد»، بكل أفكاره، سوى فكرة أرى لها أهمية خاصة، فى هذا السياق. وهى أن الاستبداد كالوباء مُعد، فهو يبدأ بسيطا فى دائرة من دوائره المتضافرة، وفى مدى محدود، ولكنّه سرعان ما يفارق هذا المدى المحدود، ويشمل غيره، وينتقل من هذا الغير إلى غيره، كأنه الموجات التى يشعّها مركز بعينه، فتنطلق منه إلى ما يليه، وما يلى ما يليه إلى آخر مدى الامتداد الأفقى والرأسى، لهيمنة المركز. فتترجع موجات الاستبداد، وتتنقل طبائعه من الحاكمين إلى المحكومين. ويغدو التخلف هو الأصل الذى يحصر الأمة إما فى استبداد دينى خالص، أو استبداد سياسى مطلق، يضيع بينهما حلم التقدم، خصوصا بالقياس إلى الذين سبقونا إلى تحقيقه. و«هذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطنى دون الدينى . . فما بالنا لا نفكر فى أن نتبع إحدى تلك الطرائق، فيقول محققونا. . . دعونا ندبر حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم فى الأخرى فقط، دعونا نجتمع على كلمة سواء، وهى : «فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن».

4- محمد عبده

لم يكن من قبيل المصادفة أن يذهب الإمام محمد عبده (1849 - 1905) إلى أن الإسلام هدم بناء السلطة الدينية، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، وأن الإسلام لم يدع لأحد، بعد الله ورسوله، سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، وأن الرسول ﷺ كان مُبلِّغا ومذكِّرا لا مهيمنا ولا مسيطرا، ولم يجعل لأحد من أهله سلطة أن يحل ولا أن يربط لا فى الأرض ولا فى السماء. وكان محمد عبده ينفى - بهذه الكلمات - ما قد تحتمله الثنائية التى أكدها أستاذه ما بين السلطة الزمنية

والسلطة الروحية، نافيا عن الثانية معنى "السلطة" من المنظور الإسلامى، مؤكدا بذلك - على نحو ضمنى - وجود الدولة المدنية التى يدعمها الدين الإسلامى بسماحته وقيمه التى لا تتعارض مع مبادئ هذه الدولة والقيم التى ينبنى عليها دستورها المدنى أو قوانينها الزمنية.

وكان محمد عبده يرد بذلك على فريقين: فريق لا يرى نفعا من الدولة المدنية بالقياس إلى الدولة الدينية التى تحكم بما أمر الله، وتكون واسطة لتجسيد معنى "الحاكمية لله" فى ميراثه الإسلامى، بعيدا عن تقليد الغرب الذى اقترن بالشر والفساد والآثام فى أذهان دعاة الحاكمية من الذين رأوا فى الإسلام دينا ودولة، ولكن بما ينفى الثنائية، ويجعل من الدولة دينا، والدين دولة، تقودها فئة تتولى تفسير الدين بما ترى فيه هى الخير للناس جميعا، مُؤسِّسة بذلك سلطة دينية لها على غيرها السمع والطاعة. أما الفريق الثانى الذى كان يرد عليه الإمام فهو الفريق الذى كان يريد أن يستبعد الدين نهائيا من أسس الدولة المدنية ومقوماتها، مؤكدا ما يمكن أن يترتب على الحكومة الدينية من نتائج سلبية، لا سبيل إلى تجنّبها إلا بالفصل الحاسم بين الدولة والدين، واستبدال المدنى بالدينى فى كل تشريعاتها. وكان يُمثِّل هذا الفريق فرح أنطون (1861 - 1922) صاحب مجلة "الجامعة" التى كان يُصدرها فى مدينة الإسكندرية. وقد كتب فيها عن ابن رشد، متعرضا للمحنة التى واجهها الفيلسوف العظيم بسبب رجال الدين. وهو الأمر الذى قاده إلى الحديث عن اضطهاد العلماء وأحرار الفكر فى العالمين المسيحى والإسلامى، منتهيا من ذلك إلى ضرورة قيام الدولة المدنية القائمة على التنوع، وحق الاختلاف، والتسامح الذى يقترن باحترام كل الطوائف وعدم التمييز القمعى بينها، على نحو ما يحدث فى الحالات التى تحكّمت فيها السلطة الدينية التى لا نجاة من شرورها إلا بدولة مدنية خالصة، تقوم على

المواطنة، والفصل بين السلطات، وحرية الاختيار السياسى والفكر العقائدى والإبداع الفنى، مؤكدا ذلك بقوله إنه " لا مدنية حقيقية ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم فى الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدول ولاعزّ ولا تقدم فى الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية". وقد انتقل فرح أنطون من تأكيده حتمية وجود الدولة المدنية بوصفها شرطا للتقدم إلى تفصيل أسسها الفكرية التى تستبدل التسامح بالتعصب، والتعاون بالتنافر، والإخاء بالعداء، والمساواة بالتمييز، والعدل بالظلم. والمساواة بين الأديان والطوائف المتنوعة هى الوجه الآخر للتسامح فى هذه الدولة التى لا حق لها فى محاسبة الناس على معتقداتهم الفكرية والدينية على أساس من مبدأ الحرية المطلقة الذى يسمح للمواطن بإعلان إلحاده - مثلا - دون خوف من عقاب، فالدين لا علاقة له بمعنى المواطنة أو مبادئ الدولة، وعلى رأسها مبدأ المساواة الذى يضمن لكل مواطن الحق فى الترشيح للحياة النيابية، أو رئاسة الدولة، بغض النظر عن ديانته أو طائفته.

وكان على الإمام محمد عبده أن يرد على ما رآه إشكاليا فى أفكار فرح أنطون، وما رآه إيقاعا للتطابق بين سلطة الكنيسة المسيحية وسلطة رجال الدين فى الإسلام. وكانت البداية نفى معنى السلطة الدينية عن الإسلام، وأن الإسلام - من حيث هو دين - لا يتناقض والدولة المدنية، ما ظلت هذه الدولة حافظة للأديان، مبقية على مكانتها فى النفوس، مستلهمة دساتيرها وقوانينها من روح الشرائع الداعية إلى العدل والإخاء وسعادة البشر فى الدارين بلا تمييز. وبرهان ذلك، فى رأى الإمام، أن المسلمين أدرى بشؤون دنياهم، وأن لهم أن يفعلوا بحياتهم الدنيا ما شاءوا، ما ظلوا محافظين على إسلامهم، ويلزم عن ذلك أنه لا سلطة دينية لحكّامهم،

ولا حتى لعلمائهم، أو شيوخهم، أو أزهرهم، أو أى جماعة ترفع راية الإسلام لأسباب سياسية أو غير سياسية، فالمبدأ الأصيل فى الإسلام هو حرية المسلم فى اختياره مايراه لصلاح دنياه، وأن الإيمان يعتقه من كل رقيب عليه فى مسائل الدين على وجه التخصيص، فلا رقيب بين الإنسان والله سوى الله وحده الذى هو أعلم بالسرائر والقلوب. أما من يلجأ إلى تكفير غيره فى حال اختلافه فيبوء بها، وتقع عليه التهمة التى يقذف بها غيره. وكان ذلك فى سياق نفى فيه الإمام محمد عبده عن الإسلام مفهوم الدولة الثيوقراطية، داعما مفهوم الدولة المدنية، مؤكدا حضورها الواعد، ولذلك أكد أن العقل يدعم الدولة المدنية ما ظلت غير مناقضة للشرع، هادفة إلى تحقيق مصلحة الأمة التى ينبغى أن لا تتميز فيها الأغلبية على الأقلية، أو تستبد بها، أو تؤذيها فى مشاعرها. يقصد إلى الأمة التى تحكمها "حكومة مقيدة" على رأسها "مستبد عادل" لا بالمعنى الحرفى للاستبداد، وإنما بالمعنى المجازى الذى يعنى الانفراد الذى يقترب من معنى الحكم الرئاسى فى عصرنا. ويظل هذا المستبد العادل مطاعا ما ظل على الحق، مراعيا مصالح المواطنين جميعا بلا استثناء أو تمييز، وإلا فمحاسبته واجبة كالخروج عليه، فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق. والأمة التى تنصب الحاكم عن طريق وسطائها فى المجالس النيابية هى صاحبة الحق فى مراقبته، وتغييره بغيره فى عملية تداول السلطة، فحاكم الأمة هو "حاكم مدنى من جميع الوجوه" فيما يذهب الإمام محمد عبده، وفيما ينتهى إليه من تطوير أفكار أستاذه الأفغانى الذى خالفه، عندما أكد أن السبيل الأمثل إلى التغيير الإيجابى للأمة هو تعليم أبنائها، لأنه لاصلاح ولا عدالة ولادولة مدنية متقدمة إلا مع التعليم الذى يغدو كالماء والهواء حقا لكل مواطن ومواطنة بلا تمييز.

5- على عبد الرازق

لم ينقطع تواصل أفكار الإمام محمد عبده داخل الأزهر، ذلك على رغم المقاومة العنيفة التى واجهها الإمام من معارضيه الجامدين الذين دفعه تعصبهم المقيت إلى القول: "إن إصلاح الأزهر... أمامه عقبات وصعوبات من غفلة المشايخ ورسوخ العادات القديمة عندهم، وإن هذا الإصلاح لا يتم إلا فى زمن طويل". ولكن الإمام نجح فى زرع البذرة التى سرعان ما أثمرت، وظهرت آثارها فى تلاميذه الذين حملوا منه الشعلة، ومضوا فى الطريق الذى راده، فى سياق زمنى أكثر مواءمة، وأكثر تقبلا لأفكار الاستنارة، خصوصا بعد تأسيس الجامعة الأهلية سنة 1908، مع نهاية العقد الأول من القرن العشرين، وما أسهمت فى تأسيسه من استقلال مؤسسات المجتمع المدنى ودورها التنويرى، أضف إلى ذلك دستور 1923 الذى زاد الطابع المدنى للدولة تأكيدا، وجسده فى مبادئ تسند مفهوم "الملكية المقيدة"، وتدعم الحريات واستقلال القضاء والحياة النيابية، ولاتعطى للمؤسسة الدينية مكانة خاصة، ولا تمايز بين الأديان، مؤكدة حرية الاعتقاد وحق التعبير الذى لا ينفصل عن حق الاختلاف وحرية المعارضة السياسية.

ولم يستسلم الملك فؤاد (1868 - 1936) المعروف بنزعته التسلطية للمدّ الديمقراطى الصاعد، فحاول مقاومته بإنشاء حزب الاتحاد الذى تزعمه رئيس ديوانه زيور باشا، واستغل سقوط الخلافة العثمانية لإعلان نفسه خليفة للمسلمين، واعيا بأن الملك بالدين يقوى، وأن توليه الخلافة يُضفى طابعا دينيا على حكمه، ويمتد بسلطانه وأحلامه التسلطية. وأخذ الموالون له فى تزكيته والدعوة إلى مبايعته، وعلى رأسهم فقهاء السلطان من مشايخ الأزهر الذين ناصبوا الإمام محمد عبده العداء، ولم يكفوا عن معارضته

والهجوم عليه. ولكن كانت البذرة التى زرعها الإمام قد أثمرت فى تلامذته الذين استشعر واحد منهم خطر الدعوة إلى الخلافة، والسعى إلى تنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين، وجاء التحدى للملك وأحلامه من على عبدالرازق قاضى محكمة المنصورة الذى أصدر كتابه "الإسلام وأصول الحكم" فى أول أبريل سنة 1925 ليكشف زيف دعوى الخلافة التى تطلع إليها الملك، ودعا إليها مواليه، ويظهر تحدى على عبدالرازق لكل سلطة بشرية تقوم على التسلّط منذ السطر الأول من كتابه الذى يعلن فيه أنه لايخشى أحدا سوى الله، فلله وحده القوة والعزة، وما سواه من الملوك "ضعيف ذليل".

ويعى الشيخ على منذ البداية أنه يخوض حربا ضد أنصار الحق المقدس من مشايخ التقليد الذين فهموا هذا الحق بما لا يختلف عن الفهم الذى حاربه چون لوك داعية الدولة المدنية فى الغرب، ونقضه كما نقض أفكار القائلين بأن سلطان الملوك مقدس وحكمهم سماوى. ولذلك يُقرن على عبدالرازق معنى "الحكم المقدس" فى الغرب بما انتهى إليه مفهوم "الخلافة" فى الشرق، خصوصا عند من جعلوها ركنا من أركان الإسلام، وثوابت الدين المعلومة بالضرورة. ويؤكد الشيخ - مقابل ذلك - أن الخلافة ليست ركنا من أركان الإسلام ولا أصلا من أصوله، وأن فهمها على هذا النحو كان، ولايزال، دعما دينيا للحكم المطلق وتبريره فى وعى المسلمين، بمحاجة تخييلية مؤداها أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى، وأنه ظل الله على الأرض. والهدف التدليس على المسلمين وإقناعهم بما ليس فى الإسلام. والمسكوت فى المحاجة المضادة التى يطرحها على عبدالرازق أنه كما انتصر دعاة الدولة المدنية الديموقراطية فى أوروبا على دعاة الدولة الدينية (الثيوقراطية)، واستبدلوا بحضورها الفاسد حضور "الملكية المقيدة"

و "الحكم الجمهورى" على السواء، فإن دعاة الديموقراطية والدولة المدنية فى مصر لابد أن ينتصروا على ديكتاتورية الملك فؤاد والداعين له إلى حق مقدس جديد.

ولذلك يؤكد على عبدالرازق أن الخلافة فى الإسلام لم تعتمد سوى على القوة، أو الشوكة، أو العصبية المقرونة بالقوة القاهرة. ولذلك كانت الغلبة عماد الخلافة التى استندت إلى قوة قمعية تحميها وأسلحة مشهرة تدافع عنها. ويمضى الشيخ المستنير معرّضا بالملك فؤاد هذه المرة، عندما يؤكد أن «ذلك الذى يسمى عرشا لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم، وأن ذلك الذى يسمى تاجا لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر، ولا قوة له إلا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمة له ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم. . . . ، وأن بريقه إنما هو من بريق السيوف، ولهيب الحروب». وقد حرصت على نقل كلمات على عبدالرازق بنصها لأظهر درجة الحماسة التى انطوى عليها فى إثبات دعواه، ودرجة الكره التى كان يكنّها للحكم الاستبدادى. وأخيرا، لإيمانه أن الخلافة كانت فى مجملها، وظلت كذلك إلى زمنه، نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد.

ويراجع على عبدالرازق التاريخ الإسلامى ليثبت دعواه بما يبرهن عليها، مؤكدا أن المظاهر التى جعلها الفقهاء من مبررات الخلافة غير واجبة، فقد كانت ولاية الرسول على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب، وولاية الحاكم (الخليفة) مادية تقوم على إخضاع الجسم. ويخلص من استعراضه التاريخ الإسلامى إلى أن نظام الحكم غرض من الأغراض الدنيوية التى خلَّى سبحانه وتعالى بينها وعقولنا، وترك الناس أحرارا فى تحديدها على ماتهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم ومطالب زمانهم، فالإسلام برىء من الخلافة التى نالت من تقديس باطل ما جعلها ركنا ثابتا فى عقول

الناس، بينما هى نظام حكم مثل غيرها من أنظمة الحكم. كلها خطط سياسية صرفة، وتدابير مدنية متغيرة، لا شأن للدين بها، لا أمر بها ولا نهى عنها، على أساس أننا أدرى بشؤون دنيانا، نرجع فيها إلى إحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة، ونفيد فيها من الدول المدنية التى سبقتنا إلى التقدم الذى لا نهاية له أو حد. والنتيجة أن دعوى الملك فؤاد ومبايعته على الخلافة باطلة، وأن الحق الذى ينبغى اتباعه هو إقامة الدولة المدنية بكل شروطها ومؤسساتها التى تحقق التقدم. وبالطبع كان على الشيخ أن يدفع ثمن ما قال غاليا جدا على مستويات عديدة، تحدثت عنها تفصيلا كتب التاريخ الحديث. لكن دفاعه عن الدولة المدنية ظل مضيئا فى تاريخنا الحديث.

* * *

2- مقدمات ومراجعات

تنوعنا الخلاق(*)

يحمل التقرير الذى أصدرته اللجنة العالمية للثقافة والتنمية سنة 1995 عن الأمم المتحدة عنوان: «تنوعنا الخلاق»، وهو عنوان يكشف عن منزع جديد فى فهم الثقافة الإنسانية من منظور النزعة الكوكبية الوليدة، التى كانت بمثابة الإطار المرجعى للتوجه الغالب على أبواب التقرير الذى اتخذ شكل الكتاب. ولذلك تحمست لترجمة التقرير ضمن المشروع القومى للترجمة الذى يشرف عليه المجلس الأعلى للثقافة فى جمهورية مصر العربية، إدراكا لأهمية تقديم بعض التجليات الإيجابية لهذه النزعة إلى القارئ العربى الذى لم تتضح له أبعادها الإنسانية المتعددة. واستجاب إلى حماستى الزملاء والأصدقاء الذين قاموا بترجمة أبواب الكتاب إلى اللغة العربية، وبذلوا جهدا يستحق التقدير والإشادة.

والواقع أن التنوع البشرى الخلاّق هو مبدأ الفعل الابتكارى فى الثقافة التى تتوثب بعافية الحرية، وتشيع معانى التسامح وحق الاختلاف واحترام المغايرة، ولا تنفر من إعادة النظر فى تقاليدها، لأنها تنطوى على الوهج

(*) نشرت بجريدة الحياة 26 يناير 1998م.

الداخلى الذى يحول بينها والركون إلى المعتاد أو السائد. ولا يتحقق مبدأ الفعل الابتكارى فى مثل هذه الثقافة إلا بحلول استثنائية للمشكلات المستعصية ونظرة أكثر جسارة إلى العقبات القائمة. ويستلزم ذلك مجاوزة التناقضات القديمة، والإسهام الحوارى المتكافئ فى رسم خرائط عقلية جديدة تتأسس بها علاقات النزعة الكوكبية الوليدة.

ولا تهدف هذه النزعة إلى تسلط أمة على أمة، أو سيادة ثقافة على أخرى، فيما نعرفه من وعودها الموجبة حتى الآن، فقد مضت أزمنة التسلط والتسيد منذ أن تعلمت الشعوب الدفاع عن حقوقها فى الوجود المتكافئ الذى تؤكده معانى الحرية والعدالة والمساواة، وإنما تهدف إلى احترام الاختلاف بوصفه سبيلا للاتفاق، والاعتراف بالتباين بوصفه دليلا على العافية، وتأكيد أنه ما من أمل فى سلام البشرية ما ظلت حضارة من الحضارات أو ثقافة من الثقافات أو أمة من الأمم تمارس قهرا سياسيا أو فكريا أو أخلاقيا على غيرها من الحضارات أو الثقافات أو الأمم بدعوى أن الطبيعة والتاريخ ميّزاها على غيرها بما لا يمتلكه سواها، فمستقبل البشرية مرهون بالاحترام المتبادل، والتخلى عن رواسب التمييز العرقى أو التعصب المذهبى، والتسليم الذى لا رجعة فيه بأن إنكار الخصائص الثقافية أو الحضارية لشعب من الشعوب إنما هو نفى لكرامة هذا الشعب وكرامة الإنسانية جمعاء.

ويعنى ذلك احترام الهويات الثقافية لكل شعب من الشعوب بالقدر نفسه، ومراعاة خصوصية كل تجربة تاريخية دون محاباة لتجربة على حساب غيرها، والتخلى عن مركزية النظرة أو أحادية التوجه، والإيمان بالحوار بين القوميات والمعتقدات والمذاهب والأنظمة والأفكار دون تمييز بين أغلبية وأقلية، أو شمال وجنوب، أو عالم أول وعالم ثالث، أو أغنياء وفقراء،

ومن ثم الاعتراف بمنطق السؤال الذى طرحه كارلوس فوينتوس حين قال: لقد ثبت عجز كل من الرأسمالية والاشتراكية عن رفع البؤس عن غالبية شعبنا. ولذلك فالسؤال الثقافى الذى يجب أن نسأله هو: هل هناك حل آخر خاص بنا؟ أليس لدينا فى تراثنا وخيالنا ورصيدنا الفكرى والتنظيمى ما يدفعنا إلى تطبيق نماذجنا الخاصة للتنمية بما يتفق وهويتنا وحسب طموحنا وآمالنا؟

ومن هذا المنطلق، فإن النزعة الكوكبية فى ملامحها الإيجابية نزعة تبدأ من الإيمان بعلاقات متكافئة بين كل أمم الكوكب الأرضى الذى تحوّل إلى قرية كونية بالفعل. وذلك إيمان لا يفارق معنى الاعتماد المتبادل بين الأمم والشعوب من حيث هو معنى يناقض المعنى القديم للتبعية وينقضه، مضيفا دلالة جديدة إلى مفهوم الاستقلال الذى يتأكد بالتعاون المتبادل بين الحضارات والثقافات، وذلك لمواجهة المشكلات العالمية الكبرى التى لايقدر على حلها قطر بعينه أو دولة بمفردها، مثل مشكلات: البيئة أو الإرهاب أو التغيرات الجذرية فى الخارطة الديموجرافية لسكان الكوكب الأرضى، فلأول مرة فى التاريخ، وبعد سنوات قلائل، لن تعيش أغلبية سكان العالم على الزراعة فى الريف بل فى المدن. وهو أمر له نتائج بالغة الأهمية فى العلاقة المتبادلة بين البيئة والتقنية والثقافة. ويترتب عليه وعلى غيره من المتغيرات الجذرية المماثلة حتمية مشاركة كل الأقطار والأمم فى صياغة البدايات الحقيقية لحقبة جديدة من تاريخ البشرية، والإسهام فى تأصيل نوع جديد من الأخلاق العالمية، والبحث عن مواصفات جديدة لشروط مدنية سمحة، تهدف إلى تأصيل معانى التنوع البشرى الذى يقوم على التفاعل لاالصراع، وعلى الحوار بين أطراف متكافئة وليس بين أطراف متراتبة فى علاقات الهيمنة والتسلط والتبعية التى هى الوجه الملازم للاتباع.

وهذا الكتاب الذى يسعدنى تقديم ترجمته إلى اللغة العربية ينطلق من أسئلة أساسية كان لابد من إعادة طرحها، أسئلة عن العوامل الثقافية والاجتماعية التى تؤثر على التنمية فى عمومها، وعن التأثير الثقافى للتنمية الاجتماعية والاقتصادية فى خصوصها، وعن العلاقة بين الثقافات وأنماط التنمية، وعن كيفية ربط مكونات الثقافة التقليدية بالتحديث، وأخيرا عن الأبعاد الثقافية للرفاهية الفردية والجماعية. والمنطلق فى الإجابة عن هذه الأسئلة نهج جديد من الوعى بحجم القضايا الثقافية التى تعوق التنمية البشرية، تأكيدا لما قصد إليه خاڤيير پيريز ديكوييار حين قال فى تقديمه للكتاب : إن الثقافة تشكل فكرنا وتحكم سلوكنا، وإنها طاقة الجماعات والمجتمعات وروحها فى مختلف معانى التمكين والمعرفة وقبول الاختلاف الذى يعنى الاعتراف بالتنوع والتعددية. وإذا كانت الثقافة وراءنا وحولنا وأمامنا كما يقول كلود ليڤى شتراوس، فإن علينا أن نتعلم كيف نتيح لها فرصة أن تقودنا إلى التعايش والتعاون وليس الصدام أو الصراع.

وحين نترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، ضمن المشروع القومى للترجمة، فإننا نحقق غاية من غايات هذا المشروع وهى فتح أفق جديد من الوعى الثقافى للقارئ العربى، وإتاحة الفرصة لهذا القارئ كى يغدو طرفا فى الحوار الدائر فى العالم كله، الحوار الذى يتعلق بوعود المستقبل الذى ينبنى على احترام التنوع والتعددية، والذى يقوم على تفعيل الدور الثقافى فى عملية التنمية الشاملة فى كل مكان من العالم. ويعنى ذلك أننا نتجاوب مع ما قصد إليه الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة، حين وضع الثقافة فى قلب خطط التنمية الشاملة، وحين أولى التنمية الثقافية ما تستحقه من العناية والاهتمام، بوصفها مفتاح المستقبل الذى يحمل وعود التنوع البشرى الخلاّق.

ولذلك فإننا نسعى بترجمة هذا الكتاب إلى الإسهام فى إشاعة مجموعة من الأفكار الإيجابية التى وردت فيه، خصوصا الأفكار التى تصل بين التنمية وسياقها الإنسانى الثقافى. أقصد ذلك السياق الذى يؤكد أن التنمية الاقتصادية لا معنى لها ما لم تصبح جزءا من ثقافة أى شعب، وأن الثقافة لايمكن اختزالها لكى تصبح مجرد عامل مساعد للنمو الاقتصادى، وأن النظرة التى تعزل الاقتصاد عن الثقافة إنما هى نظرة مقصورة عاجزة عن أن تدرك الترابط الوثيق بين جوانب الحضور الإنسانى وأنشطته المتباينة. وتلك أفكار تتجاوب مع احترامنا لكل الثقافات المفتوحة على إمكانات المستقبل الواعدة، تلك التى تتميز بالتسامح مع الآخرين، وتحترم الحرية بوصفها الشرط الأول لمعنى التنوع الخلاّق، وترى فى الحرية الفكرية ضمانا للحرية فى كل مجال من مجالاتها التى لا تنقسم أو تتجزأ أو تنفصل.

ويغدو لهذا الكتاب معناه المتميز فى عالمنا العربى حين يؤكد أن التنمية الاقتصادية مآلها الفشل إذا صاحبتها ثقافة تقوم على القهر والقسوة والتعصب، وحين يربط القهر بالتمييز بين المواطنين على أساس من جنس أو دين أو عقيدة أو طائفة، ويربط القسوة بألوان الظلم السياسى والاجتماعى الذى يسلب الإنسان حقوقه الطبيعية من حيث هو إنسان. وأخيرا، حين يربط التعصب بنقائض المجتمع المدنى، وكل ما يقضى على معنى التسامح الذى يتأسس به مبدأ التنوع البشرى نفسه. وتتجاوب دلالة هذا الربط مع واقعنا العربى بوجه خاص حين نصل سياقات القهر والقسوة والتعصب بالخلل الناشئ عن المسافة الكبيرة بين حركة التحديث متسارعة الإيقاع والثبات الذى تأبى أن تفارقه قيم التقاليد الجامدة. وهو الخلل المترتب على مايفرضه تدافع التغير من تحولات مربكة، وما يولده من أنواع العداء للقيم الجديدة التى يحملها التحديث ضمن ملامح وجهه الفكرى والإبداعى: الحداثة.

وأتصور أن المثقف العربى لابد أن يتوقف طويلا عندما يشير إليه هذا الكتاب من وجود وحدة كامنة فى تنوع الثقافات الإنسانية، وقيام هذه الوحدة على أخلاق عالمية مقبولة من الجميع، تمثل المعايير الدنيا لما ينبغى على كل مجتمع أن يلتزم به. هذه الأخلاق تنطوى على وسائل تخفيف المعاناة الإنسانية، وتطوير المعايير الدولية لحقوق الإنسان، وحماية الديموقراطية التى تعنى ضمن ما تعنى حق الأقليات فى الإبداع المستقل داخل إطار الوحدة التى لا تتناقض والتنوع والتى لا تتحقق إلا بالحرية والعدل. وإذا كانت الانتخابات هى الوسيلة السياسية المباشرة لممارسة الحرية فى حدودها الدنيا، فى موازاة مختلف أشكال الحرية الفكرية والاجتماعية والإبداعية والاعتقادية، فإن رعاية الفقراء وتأمين مستقبل الأجيال هى بعض السبل إلى تأكيد المعنى الاجتماعى للعدل، فى موازاة معناه الإنسانى النابع من التسليم بأن كل البشر يولدون متساوين فى الحقوق والواجبات، وأنهم يتمتعون بحقوقهم الإنسانية بغض النظر عن الطبقة أو الجنس أو العرق أو الجماعة أو الجيل.

وأحسب أن المهتمات والمهتمين بالحركة النسائية فى ثقافتنا العربية سيجدون فى الفصل الخامس من هذا الكتاب، وهو الفصل الذى يعالج العلاقة بين الهوية الجنسية (Gender) والثقافة، ما يضيف إلى حيوية النقاش الدائر فى مجتمعاتنا العربية. أعنى النقاش الذى يمكن أن يكتسب بعدا مفيدا من المنظور الذى تلخصه كلمات ويندى هاركوت التى تقول: لقد ولّى الزمن الذى اضطرت حركة المرأة فيه إلى إقصاء الرجال عن الكفاح ضد النزعة الأبوية (البطريركية). وحان الوقت كى تعيد الرؤى النسائية تشكيل وتعريف مفهوم العمل لصياغة مجتمع جديد لكل من الرجال والنساء، مجتمع يقوم على تجارب ومهارات النساء بوصفهن راعيات ومنجبات

وفاعلات فى المجتمع بأكثر من معنى . إن القضية لا تكمن فى إضافة مفهوم الهوية الجنسية (النوع) إلى الفلسفات المدنية الكبرى، وإنما فى إعادة كتابة هذه الفلسفات على نحو جذرى .

ولابد أن نتوقف نحن العرب كثيرا على ما يشير إليه هذا الكتاب فى مناقشة أبعاد التعددية السياسية والثقافية، فنحن نتحدث كثيرا عن هذه التعددية التى لا نمارسها ولا نراها متجسّدة فى واقعنا إلا بما يؤكد غيابها . ولعل ما يشير إليه الكتاب (من أن تأكيد الهوية القومية رد فعل عادى وصحى لضغوط النزعة الكوكبية فى بعض تأويلاتها) يستحق مناقشة خاصة من مثقفينا، خصوصا أولئك الذين يؤمنون بأن النزعة القومية ليست زنادا لإطلاق الصراعات العنيفة إلا حين يتم تعبئتها وتحريكها فى اتجاه الصراع العرقى أو الطائفى أو الاعتقادى، من منظور التعصب لا التسامح، وعلى أساس من تغليب الفكر الواحد بدل الحوار بين الاتجاهات المختلفة . وقد يجد هؤلاء بعض ما يدعم أفكارهم فيما ينطوى عليه الكتاب من تأكيد أنه لايمكن لهيمنة إحدى الطوائف العرقية أو الدينية أن تؤدى إلى استقرار طويل الأجل فى أى مجتمع، ففى ذلك مايناقض المعنى المدنى للمجتمع، وينقلب بالهيمنة العرقية أو الدينية إلى سبب أساسى للتخلف المرتبط بالصراع المدمر لمعنى الأمة .

وكثيرة هى الأفكار التى تستحق المناقشة فى هذا الكتاب، ابتداء من تقنيات الاتصال الجديدة التى لا ينبغى أن تتحول إلى أداة فى يد الأغنياء والأقوياء وحدهم، مرورا بحقوق المرأة وإعادة صياغة هويتها فى موازاة هوية الرجل تجنبا لمزالق التعصب الجنسى، فضلا عن حقوق الأطفال والشباب واحتياجاتهم بوصفهم أهم استثمار للمستقبل البشرى، وانتهاء بتسارع إيقاع التغير فى مجتمعات مابعد الصناعة، وهو التسارع الذى

يفرض نفسه على كل مكان، ويطرح تحديات جديدة وأسئلة أجد عن العلاقة بين المحلى والإنسانى، وبين حداثة مابعد الحداثة والتقاليد، وبين وفرة إنتاج المعلومات وطرائق استخدامها . . . إلخ. وتلك أسئلة تناوش العلاقة بين البيئة والثقافة، وبين قيم التقاليد وشروط التحديث، وبين تزايد نسبة الفقراء وتزايد غنى الأغنياء، وغيرها من العلاقات المتحولة التى تفرض إعادة النظر فى السياسات الثقافية القائمة.

وأتصور أن المتعة الفكرية قرينة الفائدة العملية التى يسعى هذا الكتاب إلى تحقيقها بواسطة ما يفرضه على القارئ من الإسهام فى حوارات راقية صاغتها عقول متميزة. وهى حوارات تدفعنا إلى أن نضع أفكارنا القديمة عن السياسات الثقافية وخرائطنا القديمة عن الاختلافات الإنسانية موضع المساءلة، وذلك من منظور التحديات التى يفرضها مغيب قرن بأكمله وبزوغ قرن جديد بإمكانات لا حدود لها فى دائرة تنوعنا البشرى الذى لم ندرك ثراء معناه إلى الآن.

الحركة الأدبية في مصر الأيوبية والمملوكية(*)

- 1 -

كان صدور كتاب المرحوم عبداللطيف حمزة (1907-1970) عن «الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى الأول» حلقة فى سلسلة متصلة، متصاعدة، من عملية تأسيس وتأصيل ما أطلق عليه اسم «الأدب القومى». وهى عملية استمدت دوافعها من يقظة الوعى المناهض للاستعمار حتى من قبل قيام الحرب العالمية الأولى، ووجدت فى انفجار الشعور الوطنى مع ثورة 1919 ما ساعد على بلورتها وتحديد مسارها، خصوصا بعد أن اكتسبت الهوية الوطنية المزيد من المعرفة بعمقها التاريخى فى الزمان مع الاكتشافات المتزايدة لمصر الفرعونية، وبعد أن اكتمل هيكل الجامعة المصرية، وبدأت تخريج أجيال جديدة واعية بحضورها الوطنى فى التاريخ

(*) مقدمة الطبعة الجديدة لكتاب المرحوم الدكتور عبداللطيف حمزة «الحركة الأدبية فى مصر الأيوبية والمملوكية»، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وبالتاريخ. وقد تخلقت حماسة الجيل الأول الذى انتدب نفسه لهذه المهمة الفكرية داخل سياق تشكل الوعى بالهوية الأدبية، فى علاقتها بالآخر المشتبك مع نقائض الهوية الوطنية، وفى سياق من الأفكار الوضعية التى أكدتها دراسة الكثير من أبناء هذا الجيل فى فرنسا، خصوصا الأفكار التى أبرزت معنى الوسط الاجتماعى، وردّت كل شىء فى الطبيعة والإنسان إلى قوانين حتمية فى علائقها السببية. ولن أتباعد عن الحقيقة التاريخية كثيرًا لو قلت إن هذه الأفكار اتخذت شكل الجبرية الاجتماعية فى فلسفة أوجست كومت (1798-١٨٥٧) وشكل الجبرية الأدبية فى نقد هيبوليت تين (1828-1893) الذى ألحّ على أن الآداب والفنون ثمرة طبيعية لتفاعل الجنس والبيئة واللحظة الزمنية للعصر.

وإذا استرجعنا كتابات أبناء ذلك الرعيل الأول، من أمثال: محمد حسين هيكل وأحمد ضيف ومصطفى عبدالرازق وعبدالحميد حمدى وعباس محمود العقاد وغيرهم، وجدنا أن تخلق مفهوم الأدب القومى فى ذهن هؤلاء تحدد نتيجة استجابات ثلاث على وجه التحديد. أولا: الاستجابة الوطنية إلى الحضور العدائى المستفز للآخر المستعمر الأجنبى، ومن ثم تأكيد ملامح الهوية الوطنية فى مواجهته، ومقاومته بالاعتماد على عناصر المقاومة المرتبطة بأصول الهوية وتطلعها إلى الاستقلال التام والخلاص من التبعية. ثانيا: الاستجابة الإبداعية التى اكتمل وعيها الذاتى بحضور الآخر الثقافى، وهى الاستجابة التى أبرزتها كتابات أدبية من صنف رواية «زينب» لهيكل وأعمال فنية من صنف تماثيل محمود مختار وموسيقى سيد درويش. ثالثا: الاستجابة الفكرية التى اتخذت صفة النظرة الوضعية إلى حاضر الأنا الوطنية من حيث صلتها بأصولها التاريخية من ناحية، وعبقرية موقعها الجغرافى الفريد من ناحية ثانية.

وكانت البداية المتكاملة لتجاوب هذه الاستجابات فى جريدة «السفور» التى صدرت بعد إغلاق «الجريدة» سنة 1915، حيث تولّد مفهوم الأدب القومى فى كتابات الطليعة من أبناء الجيل الجديد الذى ضم: مصطفى عبدالرازق وطه حسين ومحمد حسين هيكل وأحمد ضيف وعبدالحميد حمدى الذى كان يتولى مسؤولية «السفور». وفى إطار كتابات هذه الطليعة، ونتيجة تضافر الاستجابات الثلاث، أعلن عبدالحميد حمدى سنة 1918 على صفحات «السفور» عن حاجة جماعة التاريخ المصرى إلى جماعة أخرى، تتوفر على جمع الأدب العربى المصرى من شعر ونثر، ثم دراسته ووضع تاريخ له، فلقد طال العهد على إهمال الأدب المصرى وتاريخه حتى أصبح أكثرنا يعتقد أن لا أدب للغة العربية المصرية. وتجاوب مع هذه الكلمات كلمات مشابهة فى الدوافع لأحمد ضيف (1880-1945) الذى استهل محاضراته فى الجامعة المصرية، بعد عودته من فرنسا فى العام نفسه، سنة 1918، مؤكدا الدعوة التى سرعان ما اكتسبت دلالتها العامة بثورة 1919 وما صحبها من تجليات إبداعية. ولم ينس أحمد ضيف ما انطوى عليه أقرانه من هاجس تأصيل أدب وطنى، فتبنى دعوتهم فى دروسه الجامعية الأولى التى تحولت إلى صفحات كتابه «مقدمة لدراسة بلاغة العرب». وهو الكتاب الذى طبعته مطبعة «السفور» نفسها سنة 1921، حيث نقرأ عن مصر التى أصبحت فى حالة رقى (تطور) يشبه من بعض الوجوه أن يكون عصر النهضة، بما حدث فيه من انقلاب وتغير وميل إلى الجديد فى كل شىء حتى فى النفوس التى لا تحب غير القديم، وأول هذا الجديد اكتشاف هوية الذات الوطنية فى تحررها الذى يحاول الوصول إلى أقصى ما يمكن أن يصل إليه العقل البشرى من الذكاء والإتقان فى التعبير عن حضوره الخاص. هذا الحضور الخاص موصول بإرادة الاستقلال التى تعنى، من المنظور الأدبى،

أهميـة أن تكون هناك «آداب مـصـرية تمثل حـالتنا الاجـتمـاعـيـة وحـركـتنا الفكرية، والعـصر الذى نعيش فيه، فـتمـثل الزارع فى حقله، والتـاجر فى حانوته، والأمير فى قـصره، والعالـم بين تلاميذه وكتبه، والشيخ فى أهله، والشاب فى مجونه وغرامه». بعبارة موجزة، أراد أحمد ضيف ما أراده أبناء جيله، وعلى رأسهم هيكل، أن تكون لأمته «شخصية» أدبية واحدة تؤكـد وحـدتهـا، فتؤكـد وجـود «آداب مـصـرية عـربية: مـصـرية فى مـوضـوعـاتها ومعلوماتها، عربية فى لغتها وبلاغتها وأساليبها».

والفاصل الزمنى جد قصير بين تاريخ نشر مطبعة جريدة «السفور» لكتاب أحـمـد ضيـف سنة 1921، وصـدور العـدد الأول من جريدة «السياسـة» التى تولى محمد حسين هيكل (1888–1956) رئاسة تحريرها، بوصـفها الـصوت المعبر عـن أفكار حـزب الأحـرار الدسـتـوريين الذى تأسس فى الثـلاثين من أكتـوبر 1922. وهو فـاصل أشـهر معـدودة فى تتابع التـعـاقب، ولكنها دالة فى تحـولاتهـا المرتبطة بالانتـقـال من مـرحلة الـدعـوة إلى إبداع أدب قـومى إلى مرحلة تأسيس مفـهوم لهذا الأدب، مفـهوم يجاوز مبدأ الرغبـة المعلن فى كتـاب أحمد ضيف إلى مبدأ الواقع الذى تجسّده عقلانية التأصيل النظرى الهادئ المتأنى الذى لا يأتى، عـادة، إلا بعـد نماذج إبداعـية بارزة، فى أنواع مختلفة من الآداب والفنون. أعنى النماذج التى أسهم محمد حسين هيكل فى صياغتها، أدبيا، ابتداء من نشر القصص البـاكـرة فى «الجريدة» التى رأس تحريرها أستاذه أحمد لطفى السيد، مرورا بمقالاته التأسيسية الأولى من كتابه «فى أوقـات الفراغ» الذى صـدر سنة 1925، وهى المقـالات التى أضـاف إليهـا بدراساته التى نشرها بعد ذلك ضمن كتابه «ثورة الأدب» الذى صدر متـأخرا سنة 1933، أى بعـد ثلاث سنوات من صـدور كـتـاب رفيق «السـفـور» القـديم مـصطفى عـبـدالرازق (1885–1847) عن البـهـاء زهيـر، ذلك الشـاعـر الذى

نفخت فيه مصر من روحها فأصبح مصريا : فى عواطفه، وفى ذوقه، وفى لهجته إلى الغاية القصوى وإن كان مولده فى بلاد الحجاز.

-2-

ويلفت الانتباه فى هذا السياق أن إلحاح الطليعة على معنى الأدب القومى وأهمية دراسته اقترن بالدعوة إلى إنشاء كرسى لهذا الأدب فى الجامعة المصرية الوليدة. وقد ظهرت هذه الدعوة واضحة فى كتابات محمد حسين هيكل على وجه الخصوص، ومن ذلك ما نشره، فى الثامن عشر من مارس سنة 1925، على صفحات جريدة «السياسة» التى رأس تحريرها، تحت عنوان: «الأدب القومى» قائلا:

«إنك لتدهش حين ترى جامعتنا المصرية تلقى فيها دروس الأدب القديم والحديث للأوربيين والعُرب ثم لايلقى فيها درس واحد عن الأدب المصرى القديم والحديث؟ ولايلقى فيها درس واحد عن التطور الفكرى فى مصر؛ وكيف تمثل ماورد عليه من حضارات الشرق والغرب التى وردت عليه، وهل خلع عليها حلة من القومية المصرية بتاريخها القديم وبطبيعتها المتسعة وبسمائها الصفو وبما يمتاز به أهلها من رقة فى الخلق وظرف وكياسة؟ أم أن هذه الحضاره بقيت غير مهضومة حتى مرّت وحل محلها غيرها؟ ندهش لذلك حقا. فإن هذه الدراسة تعتبر فى كل الأمم المتحضرة أساسا من الأسس القومية التى يجب أن تمتلئ بها نفس أبناء الوطن لتزداد بينهم روابط الولاء لوطنهم».

ومن المصادفات الطريفة أن دعوة هيكل إلى اهتمام الجامعة المصرية بدراسة الأدب المقارن لم تتحقق فعليا إلا عندما تولى هو وزارة المعارف العمومية، فتقدمت إليه الجامعة المصرية بناء على رغبة كلية الآداب بطلب

إنشاء كرسى جديد فى قسم اللغة العربية للأدب المصرى. وبالفعل صاغ هيكل وزير المعارف مذكرة بإنشاء الكرسى فى 23/ 4/ 1939. وكان من نتيجة هذه المذكرة أن صدر فى الخامس والعشرين من أبريل سنة 1939 مرسوم ملكى (من فاروق الأول ملك مصر والسودان إلى محمد محمود باشا رئيس مجلس الوزراء) بإنشاء كرسى خاص للأدب المصرى فى العهد الإسلامى بكلية الآداب بالجامعة المصرية. وأبلغت الجامعة بهذا المرسوم لتنفيذه، فتقرر نتيجة لذلك نقل أحمد أمين (1886-1954) من كرسى الأدب العربى إلى كرسى الأدب المصرى، وترقية عبدالوهاب عزام الأستاذ المساعد إلى أستاذ للأدب العربى. وعلى ذلك، أصبح أحمد أمين أول أستاذ يشغل كرسى الأدب المصرى، وظل فيه إلى أن وصل أمين الخولى (1895-1966) إلى المرتبة الجامعية التى تؤهله لشغل الكرسى، فشغله سنة 1942 وتولى تدريس الأدب المصرى الذى أصدر كتابه عنه فى السنة نفسها.

وكان كتاب الخولى العلامة البارزة للمرحلة الثانية من مراحل تأسيس مفهوم الأدب القومى، وتحويل هذا الأدب إلى موضوع لدرس خاص ودراسة مستقلة. وتلك هى المرحلة التى انطلقت منها عملية تأصيل النظرية الإقليمية فى دراسة الأدب العربى، أعنى النظرية التى تكاملت صياغتها فكريا فى كتابات أمين الخولى التى كانت تعميقا لأفكار هيكل، خصوصا كتاب «فى الأدب المصرى» الذى أصدره الخولى عن مطبعة الاعتماد فى القاهرة سنة 1943، والذى كان ذروة محاولاته التى بدأها بالكتابة عن «مصر فى تاريخ البلاغة» سنة 1934. وهى البداية التى مايزت بين بلاغة الذوق الذى لايفارق متعة النص وبلاغة النظر الفلسفى الذى يتباعد فى تجريده عن رونق النصوص الأدبية وطبيعتها السمحة. وكانت البلاغة

الأولى بلاغة بهاء الدين السبكى الذى بدا كما لو كان الوجه الآخر لشعر البهاء زهير فى الاقتراب من البساطة التى كانت أثرا من آثار «الوسط الطبيعى» المصرى.

-3-

وما بين البداية التى يمثلها بحث الخولى سنة ١٩٣٤، عن أثر الوسط الطبيعى لمصر فى الدرس البلاغى الذى أنتجته، والذروة التى وصل إليها اجتهاده سنة 1943 مع صدور كتابه «فى الأدب المصرى» كانت نظرية كاملة عن حضور الشخصية القومية فى الأدب قد اكتملت وتأسست. وسواء أطلقنا على هذه النظرية «النظرية الإقليمية» فى دراسة الأدب، أو رددناها إلى الأصل الذى تولدت منه، وهو مفهوم الأدب القومى على النحو الذى أكده الرعيل الأولى، فإن النتيجة واحدة من حيث تحديد المنطلق الذى بدأ منه المرحوم عبداللطيف حمزة محاولته المهمة فى تأصيل معنى «الشخصية المصرية» سنة 1947، سواء من حيث تاريخها أو معالمها المرتبطة بالبيئة والموقع وامتزاج الأجناس الذى لايبعدنا كثيرا عن «عبقرية المكان» لواستخدمنا المصطلح المتأخر لجمال حمدان، أو «الوسط الطبيعى» لواستخدمنا مصطلح هيبوليت تين الذى أشاعه أمثال: محمد حسين هيكل وأحمد ضيف وطه حسين وأقرانهم من أبناء الرعيل الجامعى الأول.

ولذلك قلت إن صدور كتاب المرحوم عبداللطيف حمزة عن «الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى الأول» سنة 1947 كان حلقة من حلقات سلسلة: متكاملة، متصلة، متصاعدة، فى عملية تأصيل «مفهوم الأدب القومى» الذى تحوّل مع الممارسة إلى «النظرية الإقليمية فى دراسة الأدب». وهى النظرية التى يعد هذا الكتاب إنجازا مهما من إنجازاتها،

إنجازا يبدأ من حيث انتهى أحمد ضيف ومحمد حسين هيكل وأمين الخولى، ليمضى بعدهم إلى مناطق أخرى لم تكن قد استكشفت بعد من منظور النظرية الإقليمية، عارضا المزيد من الاجتهادات، وكاشفا عن المزيد من الأدلة والبراهين التى تثبت صحة النظرية، ومن ثم خصوصية الحياة الفكرية فى مصر من حيث هى استجابة للوسط الطبيعى أو عبقرية المكان فى الوقت نفسه.

-4-

ويعالج عبداللطيف حمزة فى كتابه تاريخ الحياة العقلية والأدبية فى عصرين مهمين من عصور الأدب فى مصر، هما عصر بنى أيوب وعصر المماليك، وذلك من منطلق أن لكل إقليم من أقاليم الأدب العربى شخصية خلقتها الظروف الطبيعية والاجتماعية، وأن هذه الشخصية تتجلى فيما تبدعه من فكر وفنون. والبداية المنطقية لهذا السعى العلمى هى دراسة الشخصية المصرية، عناصرها ومظاهرها ومميزاتها، من منظور مؤداه أن تحديد هذه الشخصية تحديد للإطار المرجعى الذى تقاس عليه تجليات الإبداع الفنى ومظاهر الإنتاج الفكرى، وذلك فى نوع من الحركة المنهجية التى ترد النتائج إلى أسبابها، والمعلولات إلى علتها الأولى أو مركزها الأصلى الذى هو الشخصية التى أبدعت على هذا النحو وفكرت بهذه الكيفية. وتتناقل الحركة المنهجية ما بين النتائج التى ترد إلى أصلها وهو الشخصية المصرية من ناحية، وما بين الشخصية نفسها والعوامل التى عملت على تشكلها فى خصوصيتها من ناحية مقابلة.

ويرجع الجذر الأول لهذه الشخصية إلى الإسلام الذى أنسى المصريين ماضيهم القديم ودفعهم إلى الانصهار فى رسالته والتشكل الثقافى الجديد على هديه. هذا التشكل الثقافى كان يعنى بفعل الإنسان فى الحياة الدنيا

وإسهامه فيها، الأمر الذى أدى إلى ازدهار علوم الدنيا، لكن بما لم يكن بعيدا عن الاهتمام بمصير الإنسان فى الحياة الأخرى. إنه تشكل مرتبط بمفهوم إنسان يعمل لدنياه كأنه يعيش أبدا، ويعمل لآخرته كأنه يموت غدا، فكان الاهتمام بالحياة الأخرى موازيا للاهتمام بالحياة الدنيا، والتركيز على الروح الوجه الآخر من التركيز على الجسد، الأمر الذى أدى إلى نشأة التصوف.

هذا التشكل الذى ارتبط بالإسلام من حيث هو نظام روحى ومدنى كان الأصل الذى جمع الشخصية المصرية مع غيرها فى الرابطة الإسلامية. لكن هذه الرابطة الإسلامية، بدورها، لم تمنع الخصوصية التى ترتبت على الوسط الطبيعى والتاريخ الاجتماعى السياسى. وكلاهما أدى إلى أن تتبلور سمات الشخصية المصرية فى القرون الوسطى فى عشرة ملامح أساسية:

1- الميل إلى الدين على نحو جعل من حضارة المصريين حضارة دينية فى جملتها على امتداد تاريخها القديم والوسيط.

2- الميل إلى المحافظة على القديم، والحنين إلى عصر ذهبى، وعدم الزهد فى المألوف إلا بعد أن يثبت تماما أنه لم يعد صالحا للبقاء.

3- الترحيب بالجديد الذى لايتناقض مع القديم الثابت فيما يحقق التوازن والوسطية.

4- الاعتماد على حاسة الذوق المرتبطة بالعيان المباشر والميل إلى المرح.

5- إيثار الاستقرار والثبات والميل إلى النظام المركزى الذى تفرضه طبيعة المجتمعات النهرية.

6- الاستجابة إلى الوجدان والشعور أكثر من النزوع العقلى أو المنطقى، ومن ثم عدم الغوص فى التأملات العميقة التى تؤدى إلى ازدهار الفلسفة.

7- الميل إلى النظام وطاعة الحكام وتمثل الحضور المستمر للدولة المركزية.

8- الميل إلى الانسجام نتيجة الوحدة التى ينبنى بها الوسط الطبيعى الذى يبدأ وينتهى من حضور النهر.

9- إيثار السهولة والبساطة والوضوح على التقليد والغرابة والالتواء، سواء فى الكتابة الإبداعية أو التنظير البلاغى لهذه الكتابة.

10- الإحساس بالزعامة السياسية والزعامة الدينية منذ الانتصار على الصليبيين والتتار، ومنذ أن أصبحت القاهرة مقرا للخلافة العباسية بدلا من بغداد.

ويترتب على اجتماع هذه العناصر معا صفات أخرى للشخصية المصرية، ترتبط بالقدرة على المقاومة والتحمل والاستمرار، الأمر الذى أدى إلى الحفاظ على كيان هذه الشخصية عبر العصور، وتأكيد قدرتها على تمثل مايتصل بها من أجناس أجنبية سرعان ما ذابت فيها وانصهرت فى كيانها واكتسبت -من ثم- صفة المصرية التى تنسيها أصل الأول.

ولكى يردف عبداللطيف حمزة ما انتهى إليه بالأدلة الوافية فإنه يدرس المظاهر المختلفة للحياة المصرية فى العصرين اللذين اختارهما، واللذين بدأ بهما لشعوره بأنهما البداية الفعلية الواضحة للبحث عن هذه الشخصية، خصوصا بعد أن لاحظ أستاذه أحمد أمين عندما بدأ درس الأدب المصرى فى كلية الآداب صعوبة العثور على ملامح هذه الشخصية فى العصور الأولى لهذا الأدب، قبل انفصال مصر على يد الدولة الطولونية، وهى الفترة التى قل ما رأى فيها أحمد أمين أدبا مصريا متميزا، وأعياه العثور فيها على شخصية مصرية فى هذا العهد مع طول البحث.

وأتصور أن وعى عبداللطيف حمزة بما انتهى إليه أستاذه هو ما جعله يبدأ بالعصر الأيوبى، بعد أن كانت ملامح الخصوصية قد اكتملت، وانصهرت الثقافة الإسلامية الانصهار الذى أعاد إنتاجها بما أبرز ملامح شخصية الإقليم الذى تأثر بها مثلما تأثرت به. ويجلى عبداللطيف حمزة هذه الملامح فى ثلاثة أقسام: يتوقف أولها عند مصر ما بين عهدين، دارسا الأداة الحكومية والتحمس الدينى والحياة الاقتصادية والاجتماعية، خاتما بالمذهب الدينى الغالب والاتجاه السائد فى الحياة الثقافية. ويأتى القسم الثانى ليفرغ للحركة الروحية، ابتداء من عقيدة الأشاعرة وانتهاء بالصوفية من الفقهاء والدراويش. ويخصص القسم الثالث للحركة العلمية، مبرزا خصوصية البيئات العلمية فى مصر، ومنتقلا منها إلى دراسات الحديث والتفسير والفقه والنحو والقراءات واللغة والبلاغة وإبداع الأدب، فضلا عن الاهتمام بالتاريخ والموسوعات ومكانة الفلسفة ودور القبط فى مصر. وينتهى الكتاب بالخاتمة التى تعود إلى الشخصية المصرية مرة أخرى، لكن لكى تجمل أثرها فى الحركتين الروحية والعلمية والفنية على السواء، ومن ثم تأكيد الفرضية الأساسية عن تأثير الإقليم فى تكوين الشخصية العامة التى تطبع بطابعها إنتاج أبنائها فى كل المجالات. وذلك هو السبب -فيما ينتهى المؤلف- إلى أن الأدب المصرى يتميز بأنه أدب القوة والعاطفة، وأنه أدب الفكاهة والسخرية، وأدب الزينة اللفظية. وبقدر حرص المؤلف على تعليل كل نتائجه فإنه يؤكد فى النهاية أن كل ما قام به ليس سوى «مدخل» لدراسة الأدب المصرى، وتمهيد لأذهان الناس عامة، والباحثين منهم خاصة، للدخول فى هذه المنطقة الجديدة من مناطق البحث العلمى، وهى منطقة الأدب المصرى.

-5-

قد يتفق الباحثون، اليوم، مع ما توصل إليه المرحوم عبداللطيف حمزة فى هذا الكتاب من النتائج أو يختلفون معه فيما انتهى إليه، لكن لن يستطيع باحث منصف أن ينكر الجهد العلمى الجليل الذى بذل فى هذا الكتاب، جمعا واستقصاء وتحليلا وتفسيرا وتدليلا واستنتاجا. ولا يستطيع القارئ اليقظ سوى الانتباه إلى حماسة الرغبة الصادقة فى اكتشاف جذور الهوية الوطنية وأصول شخصيتها المميزة، والإدراك العميق بأن البحث الجامعى فى مجال الدرس الأدبى والفكرى لايمكن أن ينطلق من فراغ، وأنه لابد أن يؤصل لمنهجه منظورا يرتبط بثقافته الوطنية (=القومية)، ويؤسس لجهده بوعى يبحث عن الخصوصية. ولذلك ختم عبداللطيف حمزة كتابه بأنه لايطمع ممن تتاح لهم قراءة فصول كتابه أكثر من أن ينظروا إليها باعتبار أنها مثال من أمثلة البحوث الأدبية التى تعرضت لها «المدرسة الأولى» من مدارس البحث فى الأدب المصرى بجامعة فؤاد بالقاهرة (جامعة القاهرة اليوم): فهكذا بدأ تلاميذ هذه المدرسة بحوثهم فى هذه الناحية، وهكذا كان تفكيرهم فيها منذ أن اقتنعوا بوجوب النظر فى الأدب الإسلامى من هذه الزاوية. وتلك طائفة من المشاكل التى عرضت لهم فى أثناء الدرس، ونماذج من الطرق التى سلكوها فى سبيل الحل.

والعبارات السابقة للمرحوم عبداللطيف حمزة تسترجع تقاليد هذه «المدرسة الأولى» للجامعة المصرية منذ أن اقترن حلم الجامعة المدنية بحلم الاستقلال، ومن ثم تأصيل درس الأدب القومى فى موازاة تأسيس الإبداع القومى، بما ينتقل بالأدب ودراسته من تقاليد الاتباع الملازمة للتبعية إلى آفاق الابتداع الملازمة للاستقلال. ولذلك فإن علينا، اليوم، عندما نقرأ كتاب عبداللطيف حمزة أن نقرأه قراءة تضعه فى سياقه التاريخى، وتنظر إليه بوصفه محاولة

جامعية فى تأصيل درس الأدب القومى ، ومحاولة ثقافية لمثقف وطنى حرص على قراءة تاريخ بلاده بطريقة تكشف عن خصوصيتها ، ومن ثم تكشف عن عبقريتها الإبداعية التى لاتنفصل عن عبقرية المكان الذى يتعامد عليه تاريخها . وقد حقق الكتاب فى هذا المجال الكثير الذى أدعو القارئ إلى استكشافه بنفسه .

الإسلام والدولة المدنية(*)

-1-

لم تذهب أفكار على عبد الرازق ولا أفكار أستاذه محمد عبده هباء، فقد استمرت وتواصلت تقاليدها العقلانية إلى أن وصلت إلى الصديق الدكتور عبدالمعطى بيومى الذى أعدّ أطروحته للدكتوراه عن «تجديد الفكر الإسلامى فى العصر الحديث». وكان لابد من أن تشغل فكره قضية العلاقة بين الإسلام والدولة المدنية التى شغلت التيار العقلانى الذى ينتسب إليه - بمعنى أو غيره - داخل الأزهر. ولذلك لم يكن من الغريب أن يهتم بالقضية التى زاده انشغالا بها تعيينه عضوا فى مجلس الشعب، حيث وجد نفسه فى المركز من تلاقى أو تصادم الكتل السياسية والتيارات الفكرية المتآلفة والمتخالفة، حول ضرورة الدولة المدنية التى أصبحت مهددة بدعاوى الدولة الدينية التى تروّج لها جماعات الإسلام السياسى، وما تفرّع منها، أو نتج

(*) نشرت بجريدة الأهرام 14 مايو 2007م.

عنها من مجموعات تطرف دينى، تعمل على تدمير الدولة المدنية، وإقامة دولة دينية قائمة على التعصب مكانها، مستعينة على تحقيق هدفها بكل وسائل القمع وأشكال الإرهاب التى تعملقت وتعولمت، وأصبحت وباء يهدد العالم، ويسىء أبلغ الإساءة إلى الإسلام والمسلمين.

ولذلك أصدر الدكتور عبد المعطى بيومى كتابه «الإسلام والدولة المدنية» عن «دار الهلال» فى شهر فبراير سنة 2005، منطلقا من أطروحتين اثنتين، يسعى الكتاب إلى البرهنة عليهما، الأطروحة الأولى تؤكد أن الدولة الإسلامية دولة مدنية من الدرجة الأولى، تمثل فيها الأسس الدينية هدايات للعقل الإنسانى المدنى، وأن هذه الدولة تلتمس فى صورتها الأصيلة الأولى للإسلام، فى عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين. والأطروحة الثانية أن هذه الدولة بناها الرسول على الديمقراطية التى أنتجتها الشورى الأصيلة، تلك التى لا تقل فى قيمتها وضمانها للحريات وحقوق الإنسان عن أى دولة حديثة معاصرة، بل هى بتراثها أصل للديمقراطيات الحديثة بلا مبالغة فيما يقول. ولا سبيل إلى البرهنة على الأطروحتين إلا بقراءة جديدة لتراث قديم فى ضوء حاجتنا وواقعنا المعاصر، وهو الأمر الذى لا يتم من غير تأويل للوقائع وتفسير للنصوص والممارسات من ناحية، وتحديد عصر ذهبى تلتمس فيه هذه الدولة الإسلامية فى صورتها الأصيلة الأولى، قبل أن تنال منها المطامع والأهواء، فتنقلب بها عن مجراها، وتتباعد بها عن أصلها النقى فى عصر الرسول ﷺ وخلفائه، وعهد عمر بن العزيز الذى يدخل فى دائرة العصر الذهبى على سبيل الاستثناء. وتهدف القراءة التأويلية المعاصرة لأصول الإسلام فى هذا العصر إلى إثبات أن الدولة الإسلامية فى صورتها الأصلية أرست أسس الدولة المدنية ومظاهرها، وأن الفكر الغربى لم يأت بمظاهر الدولة المدنية وأسسها إلا بعد

تأثره بالتراث الإسلامى الأصيل، وذلك عبر الأندلس التى كانت المعبر الذى عبرت عليه حضارتنا الإسلامية إلى الغرب.

ولكى يثبت الدكتور بيومى أطروحتيه فإنه يستعرض ما يراه أصلا إسلاميا للأسس الثلاثة التى تقوم عليها الدولة المدنية الحديثة : الأمة مصدر السلطات، والفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والقضائية والتنفيذية) إلى جانب الفصل بين الدينى والدنيوى، وأخيرا التمييز بين سطوة المرشد وسلطة الفقيه. ولا ينفصل عن ذلك ما يغدو دعائم للنظام السياسى والاجتماعى فى الدولة المدنية، ابتداء من مبادئ الحرية والمساواة والعدالة وانتهاء بالشورى. وهو الأمر الذى يُفضى إلى كيفية تطبيق الشريعة فى الدولة المدنية الإسلامية، سواء من حيث القرآن وعلاقته بالدستور، ومفهوم الشريعة وعلاقتها بالنص، ومعنى الحكم بما أنزل الله. ويأتى الفصل الأخير لمظاهر الدولة المدنية فى الإسلام، شاملا مقومات التحول إلى الديموقراطية، وتفصيل معانى الديموقراطية، والمواطنة، وسلطة المؤسسات، وسيادة القانون، وضرورة التعددية والحوار، ومحاسبة السلطة وتداولها فى آن. ويرجع المؤلف إلى النصوص الأصلية : القرآن الكريم والسيرة النبوية ووقائع السنة الصحيحة، ليؤكد أطروحته الأولى التى تستغرقه تفاصيلها بما كاد يصرفه عن الأطروحة الثانية التى تستلزم دراسات مقارنة ومعارف معمقة بوسائل انتقال الثقافة الإسلامية إلى الغرب فى عصر النهضة، وما يفرضه ذلك من تحديد أنواع المنقول عنه والمترجم منه.

وللكتاب - فيما عدا ثانوية الأطروحة الثانية - مزايا عديدة. فهو وقفة عقلانية ضد التعصب، ودفاع مستنير عن الدولة المدنية بما يدعمها من أسس ومبادئ إسلامية، وتمييز بين الدولة الإسلامية فى العصر الذهبى لنقائها عنها بعد تشوهها، وإن كان هذا التشوه قد بدأ من عصر الخلفاء الراشدين نفسه. وأضيف إلى المزايا ذلك التمييز الواضح بين الدينى والدنيوى، وإعادة تأكيد ما سبق إليه

الإمام محمد عبده من رفض الإسلام لأى سلطة دينية كهنوتية، تتحكم فى أمور الدين أو الدنيا بحجة الوصاية على العقل البشرى، فتجمَّد الاجتهاد، وتعطَّل التطور. وفى الوقت نفسه، رفض أى سلطة دنيوية، تتسلط على أمور الدين، وتجترئ على النصوص القطعية أو العقائد أو الأمور التعبدية. ويجد المؤلف دلالات مدنية عديدة فى الحديث النبوى الذى يقول: «إذا أمرتكم بشىء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشىء من رأيى فإنما أنا بشر»(1). ويأتى ذلك فى سياق يؤكد أن تطبيق الشريعة (من حيث هى مجموعة من الأحكام الكلية) لا يعنى تطبيق الفقه (باعتباره مجموعة من الاجتهادات الجزئية التى تنسب لفرد أو جماعة من الجماعات الدينية ابتداءً من الفقهاء الأربعة الكبار) وأن أحكام الفقهاء، مهما علت منزلتهم، قابلة للإصابة أو الخطأ بحكم طبيعتهم البشرية. ولذلك قال الشافعى: «قولنا صواب يحتمل الخطأ وقول غيرنا خطأ يحتمل الصواب». وكان أبو حنيفة يقول لتلميذه أبى يوسف: «لاتقلدنى ومالكا» و«لا تكتب عنى شيئا، فُربَّ رأى أراه اليوم أغيره غدا، ورب رأى أراه غدا فأغيره بعد غد». وهو قول لا يختلف عن قول مالك: «إننى بشر أخطئ وأرجع وكل ما أقوله لا يُكتب». ولا شك أن مثل هذه الأقوال تقوّض الوثوقية التى يتحدث بها بعض مشايخ هذا الزمان ومستشيخيه من الذين ينصّبون من أنفسهم سلطة دينية فى دين لا سلطة فيه لأحد.

– 2 –

لا ينسى الدكتور عبد المعطى بيومى أن ينقض محاولة بعض الفرق الإسلامية المعاصرة التى لا تخلو من ضيق نظر فى تطبيق هذا المذهب

(1) رواه مسلم، كتاب الفضائل، باب 38، رقم 5936.

الفقهى أو ذاك، أو فقه هذه الفرقة أو تلك، أو حتى تطبيق مذاهب أئمتها وزعمائها الذين هم دون أصحاب المذاهب الأربعة ودون أصحاب الرسول ﷺ وتابعهيم وتابعى تابعيهم، مؤكدا، على نحو ضمنى، أن هذه المحاولات تقوم على التحيز والانحصار فى دائرة المذهبية الضيقة، أو الطائفية المذمومة، بعيدا عن منظور الشريعة فى شمولها ونقائها الأصيل، وعن مجاوزتها النظرة المحدودة بحدود هذا المذهب الفقهى أو ذاك (حنبلى، مالكى، شافعى، حنفى)، أو حدود هذه الفرقة الإسلامية، أو تلك (شيعية متعددة الطوائف، أو أباضية، أو أزارقة، . . . إلخ)، أو حدود هذا التيار، أو غيره (أهل سنة، صوفية، عقلانية) فالإسلام كل لا يتجزأ ولا يتبعض منظوره، أو ينحصر فى تأويل بعينه لهذه الفرقة أو المذهب أو التيار، وإنما هو فوق ذلك كله، وسابق - فى عصره الذهبى - على التأويلات والتفسيرات والاختلافات، فضلا عن الانقسامات والصراعات التى كانت استجابة للمصالح الدنيوية التى أدّت إلى نشوء المذاهب الفقهية الأربعة، وتمايز الفرق الإسلامية المتباينة، والتيارات الفكرية المتخالفة التى يظهر اختلافها فى التفسير القرآنى من ناحية، و تباين الأحكام الفقهية من ناحية ثانية، واختلاف التوجهات الفكرية من ناحية أخيرة. وهجوم كتاب الدكتور بيومى على ضيق نظر بعض الفرق الإسلامية وتعصبها هو الوجه الآخر لإدانة الكتاب للحكام الذين استطابوا التسلّط، عبر فترات طويلة من التاريخ الإسلامى، ومنذ عهد مبكر، فقضوا على حق الاختلاف، معتمدين على تأويلات فقهاء السلاطين الذين انقلبوا بالشورى، وجعلوها مجرد ثرثرة فى المجالس التى ينتهى الأمر بها إلى أن يفعل السلطان ما يريده هو دون سواه بلا حسيب ولا رقيب.

ومن مزايا كتاب الدكتور عبد المعطى بيومى - إضافة إلى ما سبق - تأكيده الأصل الإسلامى للتعددية وحق الاختلاف والمجادلة بالتى هى أحسن، مستشهدا على ذلك بالآية الكريمة ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة**﴾(1) وتدعمها الآية الموازية ﴿**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة**﴾(2). وما ورد فى الآية القرآنية من أنه ﴿**لا إكراه فى الدين**﴾(3)، وضرورة المجادلة بالتى هى أحسن، وما يتصل بذلك من معنى "المعارضة" التى لا يقصد بها العداوة، أو الخصومة، أو المخالفة بقصد المخالفة، أو الحرابة التى تستلزم استئصال الآخر المختلف معنويا أو ماديا، وإنما المقابلة، اتباعا للأصل اللغوى الذى هو معارضة الرأى بمقابلته بنظير له، ومعارضة الكتاب بالكتابة المغايرة للموضوع نفسه، والمعارضة فى السياسة بمعنى إبداء الرأى المقابل لرأى بغاية الإفادة من النظر إلى الموضوع الواحد، أو القضية الواحدة، من أكثر من زاوية، وأكثر من اجتهاد، فالاختلاف رحمة فى هذا المجال، وكشف عن الأوجه المتعددة أو الزوايا المتباينة للموضوع الواحد، وذلك بما يؤكد نسبية المعرفة الإنسانية، وإمكان انطواء الحقيقة الواحدة على أكثر من منظور.

وتقوم المعارضة بهذا المعنى على إمكان تقديم حلول متعددة بما يفيد المجتمع، ويساعد فى التوصل إلى الحكم الأمثل الذى من صفاته احترام المعارضة ودعمها وتقويتها فى آن، فوجودها إثراء للحكم وإضافة موجبة إليه بما يتيح الوصول إلى أفضل الحلول للمشاكل والأزمات. وكما ينفى الكتاب عن الإسلام الدلالة السلبية للحاكمية من حيث انقلابها إلى نوع من الحق الإلهى الذى يأخذه من يدعيه، أو يغتصبه، فالحاكمية لله تعنى الحكم بما أنزل الله، وذلك بما يقيم العدل بين الناس، ويؤكد المساواة بينهم، ويحررهم من

(1) هود: 118. (٢) المائدة: 48. (٣) البقرة: 256.

شروط الضرورة، دون تمييز بينهم على أساس من جنس أو لون أو أصل أو فئة، أو حتى دين، فالمساواة أصل فى المواطنة التى يُقرها الإسلام، ويؤكد ما تنطوى عليه من إخاء وتسامح واشتراك عادل فى الحقوق والواجبات. ولذلك يشير الكتاب إلى الموقف من الأقليات، مؤكدا أن الأصل الأصيل للإسلام يسع الجميع برحمته، فلا يجوز تشريع أى قانون فى أى مجال من مجالات الحياة وأنشطتها يضرّ بغير المسلمين فى مصالحهم، أو يؤذيهم فى عقائدهم أو مشاعرهم. أما موضوع الجزية للأقليات غير الإسلامية، فهو موضوع لا ينطوى على دلالة الثبات، وخاضع لمتغيرات الدولة وشروطها، وإسهام الجميع فيها بلا تمييز، وبما يحقق تقدم الأمة الذى لا يتحقق إلا بشعور الجميع بالمساواة الكاملة فى الحقوق والواجبات.

ولا شك أن مثل هذه الاراء وغيرها تجعل من كتاب الدكتور بيومى دعما للدولة المدنية بسند من الإسلام الذى بحث عن صورته النقية فى عصره الذهبى، وقام بتأويل نصوصه وتفسير وقائعه فى ضوء حياتنا المعاصرة التى لم يعد لها من مستقبل واعد إلا فى الدولة المدنية. وبالطبع، كان منطلق الدكتور بيومى فى تأويله النصوص والوقائع القديمة والوصل ما بين الحاضر والماضى، أو فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، فى ضوء التقاليد التى أرساها الإمام محمد عبده، وتلامذته، وتؤدى نتائجها الإيجابية فى قراءة تنحاز إلى زمنها، وترى وعوده الإيجابية فى إمكانات الدولة المدنية فى أفقها الليبرالى على وجه التحديد.

- 3 -

أتصور أن إيمان الدكتور عبد المعطى بيومى بالديمقراطية هو ما جعله يحترس إزاء فكرة "المستبد العادل" التى نقلها الإمام محمد عبده عن أستاذه

جمال الدين الأفغانى، مستبعدا إمكانات الدلالات السلبية التى قد تصاحب الفكرة. ولذلك فهو أقرب إلى عبدالرحمن الكواكبى (1849 - 1902) فى الهجوم على "طبائع الاستبداد" تحت أى صفة أو قبول حرفى لما ذهب إليه الأفغانى عندما أكد أنه "لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منها رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان"، وكان الأفغانى، ومن ثم تلميذه محمد عبده، يقصدان إلى معنى أقرب إلى أفكار فلسفة الاستنارة الفرنسية عن "العاهل الصالح" و"الاستبداد المستنير" و"الملك الصالح"، وكان هذا المفهوم نتيجة السعى وراء صيغ توفيقية، تصالح بين النقائض المتصارعة، ولكن بما ينفى المعنى السلبى لإلحاح الطوائف السلفية على أنه "لا يجوز الخروج على الحاكم وإن جار"، أو قبول أمثال الحسن البصرى لظلم الأمويين على أنه "قضاء من الله، لابد من الصبر عليه".

وكان موقف الدكتور بيومى فى ذلك أقرب إلى عبد الرحمن الكواكبى فى الرفض المطلق لطبائع الاستبداد مهما كانت صورها أو مبرراتها. وعماده فى ذلك تأكيد الصفة المدنية لحكم الرسول ﷺ الذى أمر المؤمنين بمخالفته فى الأمور البشرية التى قد يخطئ فيها، مُستنا بذلك التقليد الذى اتبعه أمثال أبى بكر، خليفة رسول الله الأول، عندما طالب المسلمين بأن يقوّموه إذا رأوا منه اعوجاجا، ويعينوه إذا رأوا منه ما ينفع الجميع. وهو الأمر الذى يؤكد تضافر التقاليد العقلانية والتصورات الليبرالية فى توجيه القراءة العصرية التى تعود بالإسلام إلى منابعه النقية، رافضة المبادئ النقلية الأشعرية الحنبلية (خصوصا الحنبلية المتأخرة) المضادة للنظر العقلانى فى الأصول التى تُقاس عليها الفروع.

ويحمد لهذه المحاولة، أخيرا، أنها حاولت الوصل - رغم المسافة - بين مفهوم "العقد الاجتماعى" الذى تقوم عليه الدولة المدنية الحديثة ومفهوم

" العقد الدينى " الذى ينطوى - فيما ينطوى - على المبدأ القائل بأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، مخالفة بذلك التيار السلفى الذى كان يمنع الخروج على الحاكم. ويعنى ذلك أن كتاب الدكتور بيومى يستبدل جانبا من التراث بغيره، أو يستبدل بعصور الظلم زمن العدل الذى لم يتحقق إلا فى عهد الرسول ﷺ وبعض خلفائه الراشدين، مؤكدا بذلك، على نحو ضمنى، أن ما يسميه الإسلام القائم على مبادئ الحكم المدنى، كما يتصورها، لم يستمر طويلا، وأنه سرعان ما ناله التغير مع تحوله إلى ملك عضود لحكام جور، هيمنوا طويلا، وذلك بما يجعل زمن العصر الذهبى للإسلام زمنا قصيرا جدا بالقياس إلى الأزمنة المتطاولة لتحوله إلى سلطة غاشمة، تحكمها المصالح والأهواء فى الأغلب الأعم. وسبيل الدكتور بيومى فى البرهنة على دعواه إحلال النظر العقلى القائم على الاجتهاد محل النظر النقلى القائم على التقليد، قاصدا بذلك الإسهام فى النهوض بالمجتمع الإسلامى، ودعم تياراته العقلانية الليبرالية التى هى الإطار المرجعى لمفهومه عن الدولة المدنية. وهو مقصد نبيل، لكن غاب عنه تحرير الفارق الحاسم بين مفهوم «العقد الدينى» الذى لا مرجع له سوى النص الدينى و " العقد الاجتماعى " المدنى الذى يضع الأمة على نحو مباشر، دستوريا، فى مواجهة إخلال الحاكم بالعقد الذى رضى به المجتمع، وقبله حاكما على أساسه، بعيدا عن أى نص دينى، دون أن يتعارض ذلك مع روح الدين بالضرورة. أما مفهوم " العقد الدينى " فإنه يرد العلاقة بين الحاكم والمحكومين إلى النص الدينى الذى لا يحكم بذاته، وإنما بواسطة مؤولين أو مفسرين، يعيدون إنتاجه لصالحهم أو صالح الحاكم، حسب مواقفهم أو مواقعهم.

ويعنى ذلك أن " العقد الدينى " عقد بشرى فى نهاية المطاف، ما ظل قائما على تفسير بشرى، ومن ثم يحتمل الاختلاف والانقسام والصراع، حسب

مصالح المجموعات المفسرة أو المؤوِّلة التى يعالج الدكتور بيومى موضوعه من منظور واحد منها، وفى سياق تيار بعينه، وذلك على نحو يمكن معه لقارئ مضاد أن ينتهى إلى قراءة مناقضة لقراءة الدكتور بيومى بتغيير منظور القراءة، وتحويل اتجاه بؤرة العدسات التى تستعين بها العين القارئة، ومن ثم إعادة ترتيب الوقائع، مع تقديم ما يلزم تقديمه وإبرازه، وتأخير ما يفرضه منظور التفسير أو التأويل، وذلك لكى تتسق الوقائع والمعطيات المفسَّرة مع المنظور، أو يجد المنظور فيها دعما وتأييدا، وإذا وصلنا بين طوائف المجموعات المفسِّرة المؤولة والحاكم المستبد، مثلا، فى علاقة تحالف أو مصلحة، فإن هذا الحاكم لن يغدو نائبا عن كل الأمة بالمعنى المطلق، بل عن المجموعة التى يتبنى تأويلها، ويستند إلى تفسيرها، وتشاركه المصلحة فى الهدف من الكيفية التى تقرأ الماضى فى ضوئها.

والواقع أن نقطة الضعف الأساسية فى قراءة الدكتور بيومى كامنة فى انتقائيتها وهدفها على السواء. أما من حيث الانتقائية فيمكن لأى قراءة معارضة أن تكشف عن سلبياتها باختيار وقائع مغايرة، موجودة - على الأقل - فى تراجم الصحابة الذين عاصروا زمن الخلفاء الراشدين، وتورطوا فى صراعاته التى لم تلبث أن تداعت وتسارعت وتصاعدت، فلا عصمة إلا لله ورسوله ﷺ. أما صحابته فهم بشر لا يخرجون على الطبيعة البشرية التى تتسلل إليها الأهواء ابتداء من الزمن الممتد من حكم الرسول ﷺ إلى نهاية حكم آخر الخلفاء الراشدين الذى لم يعرف مفهوم «الدولة» بالمعنى الحديث الذى نقصد إليه فى زمننا، ولم يعرف الفصل بين السلطات الثلاث بالمعنى الموجود فى عصرنا، لأن هذه السلطات لم تكن موجودة أصلا، فالشورى لا تتطابق مع السلطة التشريعية البرلمانية، شأنها فى ذلك شأن غيرها من المسميات. وقس على ذلك غيره.

- 4 -

أذكر أننى قرأت بحثا للدكتور مصطفى لطيف بعنوان : «نهاية الدولة الدينية فى الإسلام» يؤكد فيه أن الدولة الدينية الإسلامية (الأصيلة والنقية) انتهت باغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وابتدأت الدولة التى سرعان ما أصبحت ملكا عضودا، على النحو الذى تأصلت به الثنائية التى فصلت بين الإسلام من حيث هو دين، والإسلام من حيث هو سلطة، فى سياق تاريخى أدت شروطه إلى أمثال القول المنسوب إلى عبدالله بن عمر : «لاأقاتل فى الفتنة، وأصلى وراء من غلب» استنادا إلى الحديث القائل : «الإمام الجائر خير من الفتنة» . وهو القول الذى اعتمده الفقهاء لتأكيد صحة ولاية أئمة الجور الذين انتهكوا الشريعة وارتكبوا كبائر الإثم والفواحش . ولذلك اعتمد فقهاء السنة وجوب طاعة الإمام الجائر على أمثال حديث حذيفة بن اليمان المروى فى «صحيح مسلم» : «يكون بعدى أئمة لا يهتدون بهديى، ولا يستنون بسنتى . قلت : كيف أصنع؟ قال : تسمع وتطيع الأمير، وإن ضرب ظهرك» . وقد وجد أهل السنة والجماعة سندا لهم، فى طاعة الإمام الجائر، فى أحاديث مثل هذه، وفى فتوى الحسن البصرى الذى اعتبر جرائم الحجاج بن يوسف ومظالمه التى لم يسبق لها نظير فى تاريخ الإسلام «بلاء من الله يجب الصبر عليه» .

ولذلك تقبّل الفقهاء الأوائل، مع بداية المحن والفتن، وفى تصاعدها، مبدأ الفصل بين الإسلام من حيث هو دين، والإسلام من حيث هو سلطة غير خاضعة للدين بالضرورة، أو متطابقة معه بالحتم . وأول الصحابة الذين أصّلوا هذا المبدأ هم الثلاثة الكبار : أبو هريرة وأنس بن مالك وعبدالله بن عمر . وكان ذلك أساس التقاليد التى دفعت الحنابلة إلى

الفتوى بأن «الصلاة جائزة وراء الإمام الفاسق» وإلى ما انتهى إليه ابن تيمية فى قولـه : «ستون سنة فى حكم إمام جائر أفضل من الصلاة بدون إمام». قد يدافع البعض عن قول ابن تيمية بظروف عصره، وتزايد الخطر الأجنبى على المسلمين، وهو الأمر الذى كان يستلزم وحدة صفوفهم، وحاجتهم إلى حاكم قوى مهما كانت درجة استبداده. لكن هذا الدفاع لا ينفى وجود وقائع تدفع إلى تفسيرات مناقضة لما ذهب إليه الدكتور بيومى، وللحدود التى وضعها للعصر الذهبى للدولة الإسلامية النقية التى لم تكن قد عرفت الفتن والمحن بعد، ولا ظهرت فيها دعائم تقاليد مغايرة سيطرت على أهل النقل.

ولكن أصل هذه التقاليد التى يرفضها العقلانيون من أصحاب الفرق الإسلامية بدأت من العصر الذهبى الذى يتمسك به الدكتور بيومى فى كتابه «الإسلام والدولة المدنية». وهو الأمر الذى يؤكد أن المبادئ التى أكدها الرسول ﷺ بسيرته ومضى عليها أبو بكر وعمر سرعان ما نقضها اللاحقون الذين أسهموا فى الفتنة الكبرى التى تواصلت وتفاقمت طوال عصور التاريخ الإسلامى، إلى الدرجة التى تدفع القارئ العارف بتاريخه الإسلامى إلى رفض الحدود الزمنية التى يضعها الدكتور بيومى أصلا للدولة الإسلامية التى تطابقت فيها الدولة والدين، بعيدا عن معانى الدولة المدنية الحديثة ومبادئها التى لا داعى لإسقاطها على هذه الدولة التى لا يقلل من عظمتها أنها لم تعرف مبادئ الدولة المدنية بالمعنى الذى نقلناه نحن عن الغرب، مرتبطا بإطار مرجعى من صنع البشر وحدهم، ولا يتمثل فى نص دينى حمّال أوجه حسب المصالح المتصارعة للبشر، وهو الأمر الذى يجعلنا أميل إلى المرجعية البشرية فى الدولة المدنية، بشرط تحصينها بدستور وقوانين تمنع من الفساد والظلم، وترد السلطة إلى الأمة

عن طريق مجالسها النيابية التى تهدف إلى تحقيق العدل بمراجعة الحكومات ومراقبتها ومحاكمتها، وإسقاطها إذا أخلت بأصول «العقد الاجتماعى» الذى تحكم على أساسه.

ومن المؤكد أننا لابد أن نحمد للدكتور بيومى حماسته فى دعوى أن الدولة المدنية موجودة مبادئها - بمعنى من المعانى - فى زمن الرسول ﷺ وامتداده القصير. ولكن المبالغة تنتهى بهذه الحماسة إلى غير ما قصدت إليه. والحق أننى لم أستطع مغالبة شعورى بالغلو والإسراف فى محاولة قصر أسس الدولة المدنية على أول الماضى الدينى الإسلامى وحده، وذلك إلى الحد الذى انتهى إلى أن الغرب تلميذ لحضارة المسلمين ومعلمهم الأول محمد ﷺ الذى يجب أن نعيد اكتشاف دروسه، والتفكّر العميق فى سيرته ومواقفه، لنقيم إصلاحنا المنشود من أرضنا وتراثنا، إعمالا لما قاله محمد إقبال فى قصيدة أهداها لأحد ملوك العرب:

أقم خيمتك على أوتادك أنت ولا تستعر أوتاد الآخرين

والمشكلة مع هذه الحماسة أنها يمكن أن تنتهى - فى حدها الأقصى - إلى نوع من الانغلاق الذى يخالف التقاليد العقلانية فى تراثنا الإسلامى الذى علّمنا أن الحكمة ضالة المؤمن، وأن المفكرين من كل أمة يتعاونون فى صنع مستقبل الإنسانية الذى هو شراكة من إسهامات الجميع، ولا انفراد لأمة بصنعه، أو ادعاء فضله، ماظل تتميم النوع الإنسانى هدف العقلاء فى كل زمان ومكان فيما ذهب الكندى الفيلسوف المسلم، وفيما أكده ابن رشد من أن الأخذ عن الغير ليس بدعة منذ الصدر الأول من الإسلام، وأن على المسلم أن يستعين على ما هو بسبيله بما قاله من تقدمه، سواء كان مشاركا له أو غير مشارك فى الملة، فالأفضل يُنسخ بما هو أفضل منه، ولذلك بدأت

النهضة الأوروبية من حيث انتهينا، وأضافت إلى ما أخذت الكثير الذى لم نعرفه، والذى لا تثريب علينا لو استعرنا من صياغاته الجديدة عن الدولة المدنية، ما أخذنا نفعله منذ القرن التاسع عشر، وذلك فى المدى الذى يستبدل الدنيوى بالدينى، والعقد الاجتماعى بالعقد الدينى، ويسمح بحرية الاعتقاد والاختلاف إلى ما لا نهاية، وعلى نحو مطلق، دون أن يعقلها بأى قيد، حتى لو كان قيد الدين. وحسنا فعل الدكتور بيومى عندما جعل عنوان كتابه : "الإسلام والدولة المدنية" بما يوحى بثنائية، تمايز بين طرفيها ولاتدنى بهما إلى حال من الاتحاد.

* * *

3- مؤتمرات وملتقيات

نحو خطاب ثقافى جديد(*)

-1-

شعرت بمشاعر عديدة، متباينة، عندما تطلعت إلى الجمع الحاشد الذى امتلأت به قاعة المسرح الصغير بدار الأوبرا المصرية بالقاهرة صباح الثلاثاء الأول من تموز (يوليو) 2003 . وكان ذلك بمناسبة افتتاح مؤتمر «الثقافة العربية من تحديات الحاضر إلى آفاق المستقبل» تحت شعار «نحو خطاب ثقافى جديد» . وكانت دلالة افتتاح المؤتمر مع مطلع تموز (يوليو) شهر الثورات ضد الاستعمار القديم غير بعيدة عن ذهنى، فقد حرصنا على أن يكون افتتاح المؤتمر مع مطلع هذا الشهر الذى يرتبط بذكريات التحرر الوطنى فى أذهان المثقفين العرب، خصوصا أولئك الذين يشعرون - بعد أحداث الغزو الأمريكى للعراق- أننا نعود مرة أخرى إلى أشكال الاستعمار الذى يفرض نفسه بقوة السلاح، هادفا إلى نهب الثروات العربية، والسيطرة على المقدرات العربية تحت شعارات براقة، لا علاقة لها بحقيقة الأهداف التى يسعى إليها هذا الاستعمار الجديد فى تحالفه مع الصهيونية العالمية .

(*) نشرت بجريدة الحياة 16 يوليو 2003م .

وقد دفعتنا كارثة غزو العراق إلى التفكير فى اتخاذ موقف احتجاجى من خلال المجال الثقافى الذى نعمل فيه، وتلاقت رغبتنا مع إلحاح عشرات من المثقفين العرب لضرورة عقد مؤتمر قومى، يلتقى فيه مثقفو الأمة العربية بتياراتهم وأجيالهم المختلفة، كى نواجه تحديات الحاضر، ونتطلع من خلال مشكلات هذا الحاضر وكوارثه إلى آفاق المستقبل. وجعلنا شعارنا «نحو خطاب ثقافى جديد» قاصدين بذلك إلى هدفين أساسيين: أولهما مواجهة عوائق الاتِّباع الفكرى والسياسى والاجتماعى التى تحول دون العقل العربى والإبداع الحر لحياة تغتنى بالاجتهاد والتجريب والتمرد والخروج عن أى شكل من أشكال الضرورة السياسية والاجتماعية والفكرية، ومن ثم التمرد على فساد الأنظمة السياسية التى قادتنا إلى الهزائم والكوارث المتلاحقة، وآخرها كارثة غزو العراق التى لا تزال تنزّ دما أسود، وستظل جرحا مؤلما يدفعنا ويدعونا إلى مقاومة أسبابه الداخلية التى ارتبطت بنظام حكم فاسد، وصل فى قمعه واستبداده إلى درجة بشعة، كانت نتائجها الوخيمة، وعلى رأسها الغزو الأمريكى، درسا قاسيا لمن يريد المستقبل الواعد، ولمن ينبغى أن يدرك أن هذا المستقبل الواعد يبدأ من التحرر الداخلى الذى هو المصدر الدائم للقوة.

ولم يكن الهدف الثانى فى مسعانا بعيدا عن التمرد على فساد الداخل، بل كان مكمِّلا له، ووعيا بأن فساد الداخل يجلب مخاطر الخارج، وينتهى بالغزو الاستعمارى الذى يزيد الفساد فسادا، والظلم ظلما، والتخلف تخلفا، فلم نسمع عن شعب من الشعوب - فى تاريخ البشرية - حقق تقدما على أيدى المستعمرين، فالديموقراطية لا تنبت مع القنابل، ولا تزرعها الصواريخ، والعدلَ الاجتماعى لا يتحقق بقذائف الجنود المدجَّجين بأحدث أنواع السلاح، فالديموقراطية كالعدل والحرية إن لم تنبت من الداخل،

وترويها دماء شعوبها، ويرعى براعمها رغبة أبناء الوطن فى صنع مستقبلهم الواعد على أعينهم، لا تنبت على الإطلاق، وتظل سرابا خادعا سرعان ما تتكشف حقيقته الموجعة. ولذلك فإن مقاومة مفاسد الداخل بكل أشكالها هى الوجه الآخر من مواجهة مفاسد الخارج التى تتخذ أشكالا عديدة من الهيمنة، أقبحها ما نراه الآن من كوارث الهيمنة الأمريكية، خصوصا بعد أن تحولت الولايات المتحدة إلى إمبراطورية جديدة، يقودها يمين متطرف، يهدف إلى السيطرة الكاملة على العالم تحقيقا لأطماعه، وتحويلا للكوكب الأرضى كله إلى مجال مفتوح للعولمة الاقتصادية التى أصبحت تتحرك بقوة السلاح الجديد.

وكان هذان الهدفان حاضرين فى أذهان الذين خططوا لمؤتمر رأينا ضرورة المسارعة بعقده، خصوصا بعد أن وصلت الكوارث القومية إلى مدى غير مسبوق، مدى لم يعد يُجْدى معه التريّث، ولابد من ملاحقته بجمع المثقفين العرب ليحتجّوا على أشكال الهوان فى حاضرهم، ويجسِّدوا تحديات مستقبلهم، ويفكروا معا رغم اختلافاتهم فى لقاء يمكن أن يكون بداية لغيره، وفاتحة لتفكير مختلف. وجاءتنا النتائج مبشِّرة، دالة على حماسة الأغلبية من المثقفين الذين أدركوا الخطر الذى أدركناه، فاندفعوا بالموافقة، وحضروا إلى القاهرة، منهم من يحمل ورقة جهَّزها فى أقل من شهرين، تمهيدا لأوراق أخرى تكتمل فى مستقبل العمل، ومنهم من يحمل أفكارا يطلقها بصوت مسموع تعقيبا على الأوراق، أو فى جلسات النقاش الذى تفجر فى الموائد المستديرة، حرّا بلا قيود ولا التزام إلا التزام حلم المستقبل الذى يخلصنا من كوابيس الحاضر.

ولذلك شعرت بالفرحة والفخر والأمل وأنا أتطلع إلى الحشد الغفير من المثقفين العرب الذين ضاقت بهم قاعة مسرح الأوبرا الذى شهد وقائع جلسة

الافتتاح والجلسة البحثية الأولى فى الأول من تموز (يوليو) شهر الثورات القومية. وكانت الفرحة نابعة من حماسة الاستجابة التى لقيتها الدعوة إلى المؤتمر، على امتداد الوطن العربى، من التيارات والأجيال الثقافية المختلفة التى يؤرّقها ما يؤرّقنا، وتبحث مثلنا عن أفق واعد نتجاوز به ما نحن فيه، فلم تتردد فى القبول، أو تترك أذهانها فريسة لأسئلة لا معنى لها فى هذا المجال. وكان الفخر راجعا لما رأيته من ظهور التنوع الخلاق للثقافة العربية المعاصرة بأجلى صوره فى مؤتمر ثقافى عن تحديات الحاضر وآفاق المستقبل، مؤتمر لا ينحاز إلى تيار بعينه، ولم يتعصب لاتجاه دون غيره، ولم يكن هناك من سلطة عليه أو فيه إلا سلطة المثقفين الأحرار، فى بحثهم عن إجابات جديدة على أسئلة عالمهم الذى تتدافع متغيراته على نحو غير مسبوق.

ودفعنى شعور الفرحة والفخر إلى الأمل فى أن يصل هذا التجمع الذى شَهِدْتُهُ من المثقفين - على اختلاف تياراتهم - إلى منطلقات مغايرة لخطاب ثقافى جديد، خطاب يبنى ولا يهدم، يجمع ولا يفرّق، ينبنى على التنوع ويثرى به، خطاب لا يقدس إلا حريته واستقلاله، ولايكفّ عن التطلع إلى المستقبل الذى يقيس على إمكاناته الواعدة واحتمالاته الموجبة، خطاب لا يعرف سوى المكاشفة التى لا يفسدها النفاق أو الخوف، ولا يقبل إلا التسامح الذى ينقض التعصب، والعقل الذى ينحاز إلى العلم فى نبذ منطق الخرافة، خطاب يعترف بالمختلف والمغاير، بل المعارض، بوصفه الوضع الطبيعى للحضور الفاعل فى الحياة، خطاب يضع نفسه فى قلب الحركة المتدافعة لعصره الصاعد، عبر الكوكب الأرضى كله، بعيدا عن سطوة أى مركز من مراكز الهيمنة فى العالم، منحازا إلى ما يؤصِّل هُويته المتجددة، ويؤكد عدالة قضاياه، ويقيم بينه وبين خطابات التنوع البشرى الخلاّق، فى كل مكان، ما يجسد مبدأ الاعتماد المتبادل، والحوار المتكافئ، بين الثقافات والحضارات.

وما أحوجنا إلى هذا الخطاب الجديد فى الزمن الذى نعيشه، ونكتوى بما يحدث فيه، من غير أن تكون لدينا القدرة على دفع الكوارث التى تصيبنا أو تجنّب المحن التى تصدمنا. لقد شهدت الأمة العربية من الفواجع غير المسبوقة ما يفرض عليها مراجعة شاملة لمشروعاتها القائمة، وخطاباتها السائدة، وأنظمتها الحاكمة. وقد شهد العالم كله من المتغيرات العاصفة ما جعل البشرية تدرك أنها انتقلت من زمن إلى زمن، ومن تحالفات قديمة إلى تحالفات جديدة. وقد جاءت كارثة الحادى عشر من سبتمبر لتلقى بظلالها القاتمة علينا، وتضع الثقافة العربية كلها - ظلما - موضع الاتهام، وتدفع بأحدث أشكال الاستعمار إلى غزونا، والهيمنة على ثرواتنا بدعوى تحريرنا. وتلك أوضاع تفرض علينا التخلص من كل ما أوصلنا إلى نهاية النفق المظلم، والبحث عن منافذ جديدة للضوء تنير لنا سبل الخلاص، وتعيننا على صياغة خرائط عقلية جديدة، تدفع بنا إلى مستقبل أكثر وعدا.

يؤكد أهمية ذلك ما يصدم الأعين ويؤرّق العقول على المستوى القومى، حيث لا تزال الأرض العربية محتلة، بل ازداد احتلالها بعد الغزو الأمريكى للعراق، ولا تزال مخاطر العولمة قائمة، متصاعدة، تهدد استقلال الدولة الوطنية كما تهدد الثقافة القومية. ولا تزال الأنظمة العربية الاستبدادية ماضية فى المدار المغلق الذى يبدو محتوم النهايات، محكوما بالدمار الذى لا مفرً منه، كما يحدث فى المآسى الإغريقية، ولا تزال الحرية الفكرية والإبداعية كالحرية السياسية مكبَّلة بالقيود التى علاها الصدأ، ولا تزال المرأة العربية مهمَّشة، محاصرة، تعانى الكثير من أشكال التمييز الواقعة عليها وضدها، ولا تزال ثقافة التطرف والأصولية موجودة، غالبة، لا تقتصر على التيارات الدينية بل تجاوزها إلى التيارات المدنية التى ينغلق فيها الفكر على نفسه، جامدا على مطلقاته التى لا تقبل الحوار أو المساءلة أو الاختلاف أو حتى المغايرة. ولذلك تتكاثر الخطابات المتنابذة

المتصارعة للإخوة الأعداء، حيث الحدِّية الخطرة التى تقسم الأمة، وتشيع البطريركيات المتأصِّلة فى ثقافات العنف التى تستبدل بلغة الحوار والاحترام المتبادل بين المختلفين لغة الاتهام والإقصاء والاستئصال المعنوى أو المادى.

وأتصور أننا عندما ندعو إلى خطاب ثقافى جديد، فإننا لا نعنى خطابا واحدا مهيمنا، لا يقبل غيره، ولا يسمح بالوجود لسواه، وإنما نعنى خطابات ثقافية متعددة، متحاورة، متفاعلة، تزداد ثراء بالانفتاح على الآخر والمختلف، معتمدة على يقظة الوعى النقدى الذى يدفعها إلى مساءلة تكويناتها الذاتية فى أثناء مساءلة غيرها من الخطابات. وما أعنيه، شخصيا، بالخطاب الثقافى الجديد هو الوضع الثقافى الذى ينتج عن اللغات المتعددة للممارسات الفكرية، المتحاورة والمتجاوبة بما يضيف إلى حضارة الأمة، ويدفعها إلى التقدم الذى تحلم به فى كل مجال. ولا شك أن هذا الخطاب الجديد لا يمكن أن ينبثق فى فضاء مطلق، بلا متغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية تعمل على سرعة تولّده، وزيادة تأصّله ورسوخه. ولكن كل خطاب ثقافى جديد - من هذا النوع - هو بشارة بالمتغيرات الإيجابية ودافع إليها، كما أنه يتأسس بحضورها الإيجابى ويزداد قوة بحيوية صعودها.

ومن المؤكد أن الحاجة إلى خطاب ثقافى جديد من هذا النوع لا تعنى نبذ القيم الأصيلة للعناصر الإيجابية الموجودة فى بعض الخطابات القائمة، خصوصا المهمَّش منها، فمن الأمانة أن نعترف بوجود العناصر الإيجابية التى حمت الثقافة العربية من الانهيار الكامل، أو الوقوع فى أسر التبعية المطلقة أو الاتِّباع الخالص، وظلّت تقاوم التعصب والتطرف فى الفكر مقاومتها للتسلط والاستبداد فى السياسة. هذه القيم والعناصر الإيجابية ينبغى البدء منها، ولكن بوصفها نقطة انطلاق وليست نقطة انتهاء،

فالمستقبل الذى يتحدانا بوعوده ورعوده يفرض علينا إعادة النظر فى سردياَّتنا الكبرى، ومشروعاتنا الشمولية، وشعاراتنا المكررة وخرائطنا العقلية القديمة، كما يفرض علينا مراجعة الأنظمة السياسية التى لا تزال تحكمنا على امتداد الوطن العربى، والأعراف الاجتماعية السلبية التى لاتزال تعرقل خُطانا. ويعنى البدء من الإيجابى الذى نمتلكه والحرص على تأكيده وتطويره والوعى بما يحيط به من عناصر تراثنا المتجدد، وإدماج هذه العناصر فى شبكة جديدة من المبادئ الدافعة إلى الأمام.

ونقطة الانطلاق الحقيقية، فى بحثنا عن آفاق واعدة لهذا الخطاب الثقافى الجديد، هى الأسئلة التى نقرع بها جدران الصمت، حيث المسكوت عنه من الكلام المقموع سياسيا واجتماعيا وثقافيا. وقد آن الأوان لإنطاق المسكوت عنه، والتصريح به ومناقشته، بدل تركه حبيس الصدور والعقول التى تتأذى بكتمانه والخوف من النطق به. وإذا كانت الثقافة هى أداة تحررنا وتحريرنا، فى الأفق المفتوح على المستقبل، فإننا لا يمكن أن نفصل الثقافى عن السياسى أو الاجتماعى أو الدينى، ولكن التركيز على المنظور الثقافى، وضرورة الحرص على استقلاله، أمر له أهميته التى تعزز فاعلية الدور الثقافى فى تحرير وعى الأمة، خصوصا حين تطغى الشعارات الرنَّانة من كل نوع بما يثير الانفعالات الهائجة التى تعكِّر على العقل التأملى.

وقد بادرنا إلى عقد هذا المؤتمر لنتيح للعقل التأملى الاستهلال اللازم لممارسة حقه الكامل فى التأمل والتحليل، بعيدا عن مزايدات المزايدين، أو دموع التماسيح، أو تهوسات المتهوسين، أو شكوك العاجزين، حريصين على تحرير عقولنا من كل القيود. وكانت علامة ذلك حريتنا فى تبادل الآراء بلا تحفظات، وقدرتنا على أن نختلف أو نتفق فى سلام، وأن نطرح على أنفسنا الأسئلة التى لم نطرحها من قبل، محترمين حرية كل

عقل فى أن يطرح فكره فى أى اتجاه، ما ظل هذا الفكر يقبل الاختلاف والمغايرة، فما من أحد يملك الحقيقة المطلقة أو اليقين الكامل، خصوصا بعد أن ذهب إلى غير رجعة زمن الحقائق المطلقة واليقين الكامل، والزعماء الملهمين المعصومين من الخطأ، فكريا وسياسيا واقتصاديا، والنظريات الأصولية فى كل من أقصى اليمين وأقصى اليسار، وأصبحنا نعيش فى زمن يرفع شعارات الحرية حتى لو لم يمارسها، ويزهو بالديموقراطية حتى لو كانت شكلا بلا مضمون، ويتسابق إلى إعلان حقوق الإنسان حتى لو أهدرها فى الواقع الفعلى للحياة اليومية. ولكن الوعود الإيجابية لهذا الزمن - مع ذلك كله - تستحق بذل الجهد من أجل تحقيقها، والعمل على تحويلها إلى واقع ملموس، وشكل يتكامل ومضمونه الفاعل فى الوجود، خصوصا بعد أن انتزعنا هذه الوعود بالعمل الدءوب والمواجهة المستمرة لكل أشكال الأصولية والهيمنة التى تلازم أشكال الاتِّباع الفكرى والتبعية السياسية. وهو الأمر الذى حفزنا على التمسك باتساع حلمنا بالغد، وإيماننا بقيمة الثقافة ودورها فى صنعه، فالثقافة التى نعرفها هى المسعى الإبداعى الذى يستبدل آفاق الحرية بشروط الضرورة، والعدل بالظلم، والاستقلال بالتبعية، والابتداع بالاتباع، والتنوع الخلاّق بوحدة الإجماع المفروضة قمعا وإرهابا.

ولقد بدأت كلمتى - فى افتتاح المؤتمر - بالفرحة والفخر والأمل، وأنهيتها بتكرار الأمل فى أن يتجسد ما نحلم به من خطاب ثقافى جديد فى أبحاث المؤتمر ومناقشاته، وأن نطرح من الأسئلة أكثر (بكثير) مما لدينا من الأجوبة، وأن نصل باختلافنا الإيجابى إلى بعض المبادئ الهادية، والصياغات الملهمة. ولا أزال على ثقة من تحقق هذا الأمل، فقد حقق المؤتمر أهدافه، وكانت علامات الابتداء تشير إلى إنجاز النهايات التى تتحول إلى بدايات واعدة، حتى لو شكَّك فى هذا

المؤتمر بعض المشككين، وناوشته بعض حراب المخونين والمكفراتية من الأصوليين الدينيين والسياسيين فى أقصى اليمين وأقصى اليسار، فقد نجح المؤتمر فى تحريك المياه الراكدة، وعن قريب ستصدر أعماله كاملة، شهادة له وعليه.

-2-

لا أظن أن مؤتمرا ثقافيا أثار - فى السنوات الأخيرة - حوله من حيوية الاتفاق والاختلاف، مثلما فعل مؤتمر الثقافة العربية الذى عقده المجلس الأعلى للثقافة فى الأيام الثلاثة الأولى من هذا الشهر، وأسهم فيه ما يقرب من ستين باحثا وباحثة من الأقطار العربية المختلفة، وأكثر من مائة وعشرين باحثا وباحثة من مصر، يمثلون الأجيال والتيارات الفكرية المتباينة، فى مدى التنوع المتوتر لبنية الثقافة العربية المعاصرة.

وقد أقيم المؤتمر لمناقشة تحديات الحاضر وآفاق المستقبل، تحت شعار: «نحو خطاب ثقافى جديد». وكان الدافع إليه الكوارث التى عصفت بأمتنا العربية، والتى تمثلت فى الغزو الأمريكى للعراق، وما كشف عنه هذا الغزو من مصائب لا تزال قائمة. أولاها وأكثرها تأثيرا وتوليدا لمصائب ملازمة: فساد الأنظمة السياسية المستبدة التى مثّلها تمثيلا نموذجيا نظام صدام حسين الذى ينوب عن أشباهه، سواء فى استئصاله الديموقراطية، أو قمعه حرية التفكير والإبداع وحق الاختلاف، أو احتكاره مصادر القوة والسلطة فى المجتمع لصالح الفئة أو النخبة الحاكمة. ويتجلى ذلك فى اختراق المجتمع المدنى وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تضامنية تعمل بوصفها امتداداً لأجهزة الدولة، والسيطرة الكاملة على النظام الاقتصادى مع الهيمنة البيروقراطية والعائلية على الحياة الاقتصادية. يضاف إلى ذلك فرض شرعية الحكم

بالعنف والإرهاب، وإلغاء أى انتخابات لها معنى، أو أى تنظيمات مستقلة، ومن ثم إلغاء الدستور أو تعطيله، وتجميد الحقوق المدنية، وتحويل أعلى نسبة من الدخل القومى إلى الإنفاق على الأجهزة القمعية والإيديولوچية التى تحمى الدولة التسلطية وتبقى عليها.

ولا ينفصل عن هذه المصيبة - فى شيوعها - ما يتصل بها من تفكك النظام الإقليمى العربى الذى انغلق على عجزه فى مواجهة متغيرات عصره، ورضى بعدم قدرته على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، فبدا فاقدا قدرة المبادرة الفاعلة إزاء الهيمنة الأمريكية المتزايدة، والصلف الإسرائيلى المتصاعد، فازدادت الأرض العربية احتلالا، والحقوق العربية ضياعا. وقد اقترن ذلك باتساع دوائر انتشار الهجمة الاستعمارية الجديدة وتعدد أشكالها، سواء فى حمايتها المصالح المباشرة للولايات المتحدة وحلفائها، أو فى سعيها إلى جعل التبعية الاقتصادية والسياسية الوجه الآخر من الاتِّباع الفكرى، وذلك فى المدار المغلق الذى تحدده نخب اليمين المتطرف الذى يحدد المسار القمعى للإمبراطورية الأمريكية الجديدة فى علاقتها بدول الكوكب الأرضى.

ولا يخرج عن شروط هذا الوضع الأشكال الثقافية التى تدعمه، والتى تصل ما بين التبعية والاتِّباع فى تأكيد الهيمنة الأجنبية والاستبداد الداخلى فى الكثير من أقطار العالم العربى، كما تصل بين غياب الديموقراطية ومعاداة الحرية الفكرية والإبداعية، أو تربط بين الأثر التدميرى لمجموعات التطرف الدينى والأثر الموازى لأشكال الفساد الاجتماعى والسياسى والاقتصادى الذى تتدعم به هذه المجموعات، وتبرر حضورها القمعى بحضوره التسلطى. وهو تبرير يبين عن التلازم الشرطى بين الاستبداد السياسى والتسلط الاجتماعى والتطرف الدينى، كاشفا فى أحوال كثيرة

عن مفارقات موجعة، مفارقات تشير إلى الارتباط الوظيفى الذى حدث بين الأصابع الأمريكية وصعود طالبان فى أفغانستان، وذلك فى سياق الاستخدام الأمريكى لمجموعات التطرف الدينى للقضاء على الخطر الشيوعى، وتشجيع هذه المجموعات وتدريبها على السلاح وتمويلها بما جعل منها وحشا انقلب على من أراد ترويضه وتوظيفه لما يريد. وينطبق الأمر نفسه على التحالفات التى انعقدت بما يوازى الهدف نفسه فى الأقطار العربية، حيث انقلبت القوة الباطشة للتطرف الدينى نفسه على من أطلقه لحمايته من أعدائه، فتصاعدت موجات العنف والإرهاب باسم الدين الإسلامى الذى هو برىء من دوافع العنف ونوازع الإرهاب، وأصبحت الأصولية الدينية - فى صعودها الإرهابى الدامى - الوجه الآخر من أصوليات الإيديولوچيات القمعية للدول المستبدة. وفى الوقت نفسه، الموازى الطبيعى للأصوليات المواجهة، المعادية، خصوصا فى تنابذ الإخوة الأعداء، وذلك حسب القانون المعروف الذى يقول: إن كل فعل له رد فعل، مساوٍ له فى القوة ومخالف فى الاتجاه.

ويفرض هذا الوضع الذى لا نزال نعانيه، ونسعى إلى الخلاص منه، ضرورة التفكير فى خطاب ثقافى جديد، خطاب يسهم فى تحرير الوطن والمواطن، فيؤكد الهوية الثقافية المفتوحة للوطن فى فعل مبادرته الحرة ثقافيا، وفى مدى حركته المستقلة فى علاقته بغيره سياسيا واقتصاديا، بعيدا عن أشكال الهيمنة والتبعية، وفى مواجهة أية محاولة لطمس الهوية الثقافية للأمة، أو تحويلها إلى نموذج مقولب مفروض باسم عولمة ثقافية غازية، عولمة هى الوجه التبريرى لتحويل الكوكب الأرضى كله إلى فضاء مفتوح لنمط اقتصادى واحد. ولا يعنى الحديث عن الهوية الثقافية التى تبرز بها الخصوصية الإبداعية للأمة أى منزع انغلاقى، أو أى تبرير للتقوقع على

الذات، فلم تعد شروط العصر الذى نعيشه تسمح بذلك حتى لمن يريد، ولمن لا يوقعه انغلاقه إلا فى المزيد من الاتِّباع الفكرى الذى يفضى بالضرورة إلى المزيد من التبعية السياسية والاقتصادية، فمناط القصد - فى إعلان حاجتنا إلى خطاب ثقافى جديد- هو الهوية الثقافية المتحررة التى تقبل التغير الإيجابى وتحرص عليه، مؤكدة حيوية العلاقة بين عناصرها التى لا ترفض كل ما يزيدها قوة، بل تقبله وتتمثله وتضيف إليه ما يعيد إنتاجه على نحو خلاّق، يسهم فى تأكيد حضورها الفاعل فى الوجود.

وعلاقة هذه الهوية الثقافية المفتوحة بماضيها لا تنفصل عن علاقتها بحاضرها، خصوصا فى اتصالها بما هو أجنبى عنها، أو مخالف لما انبنت عليه من عناصر، فهى علاقة تقوم على الوعى النقدى الذى يضع كل شىء موضع المساءلة، خصوصا من منظور مستقبل هذه الهوية التى لا تفقد قدرتها على التطور المستمر، ولا تتخلى عن رغبتها المتوثبة فى التقدم الذى لا نهاية له أو حَدّ. ولذلك فإن الوعى النقدى لهذه الهوية يقبل ويرفض بالمقياس نفسه الذى لا يمايز بين ماضيه الذاتى وحاضر الآخر المغاير، ويعيد إنتاج كل ما يأخذ فى المدى الذى يؤكد قدرة هذه الهوية على الحضور المستقل فى الأفق المفتوح للتنوع البشرى الخلاّق. أقصد إلى التنوع الذى ترتفع دعواته عبر العالم كله، خصوصا فى المؤسسات الدولية والأقطار التى أخذت تستشعر خطر هيمنة القطب الواحد وكوارث التسلط الإمبراطورى الجديد للولايات المتحدة، بل إن هذه الدعوات توجد داخل الولايات المتحدة نفسها، تحديدا عند من يجتهدون داخل دائرة الخطاب المعادى للاستعمار، أو ما يطلق عليه -اصطلاحا- خطاب ما بعد الاستعمار. وكلها دعوات تؤكد بداية عهد جديد من العلاقات الثقافية الدولية التى تقوم على احترام الخصوصيات الثقافية لكل أمة، والترحيب بما تسهم به فى الحضارة

الإنسانية التى تعتنى بالتنوع وعبور الانقسام، وذلك فى مقابل نبذ أشكال الهيمنة، أو بقايا النزعات المركزية التى تضع ثقافات العالم فى مراتب ثقافية، موازية لأشكال الهيمنة السياسية والاقتصادية.

هذا الخطاب الثقافى الجديد الذى نحتاج إليه لا يسهم فى تحرير الوطن فى علاقته بغيره من أقطار المعمورة الإنسانية وحدها، وإنما يسهم فى تحرير المواطن داخل هذا الوطن بالقدر نفسه، فالوطن الحرّ لا معنى لحريته إلا بحرية أبنائه على كل المستويات وفى كل المجالات المتجاوبة والمتفاعلة. وقد علمتنا التجارب أن الحرية السياسية هى الوجه الآخر من الحرية الفكرية والإبداعية، والعكس صحيح بالقدر نفسه، وذلك فى المدى الذى لا تنفصل فيه حرية الاعتقاد أو حرية الاجتهاد أو الاختلاف فى الخطاب الدينى عن الممارسات المتآزرة للحرية السياسية والفكرية والإبداعية، خصوصا فى مجتمع يعمر بالتسامح ويغتنى بقبول حق الاختلاف واحترام التنوع الخلاّق. هكذا، يتلازم تأكيد الحرية الفكرية والإبداعية وأشكال الحرية الاجتماعية التى تقضى على التراتب (البطريركية) الاجتماعى الجامد، كما يتلازم وتأكيد الحرية السياسية فى كل صورها التى تقضى على التسلط، وتستبدل بالدولة المستبدة الدولة العادلة التى ترعى مصالح جماهيرها، وتحترم حقوقهم الدستورية، وتدعم مؤسسات المجتمع المدنى وجمعياته الثقافية المستقلة بما يجعلها مصدر قوة وثراء وحيوية للدولة كلها. ولاينفصل عن ذلك حفاظ هذه الدولة على طابعها المدنى الذى يحترم الأديان كلها، ويؤسس للعلاقة الرحبة بينها على أساس من التسامح والاحترام المتبادل، بعيدا عن التعصب والتطرف أو الإرهاب الذى ظل يلازم الدعوة المتطرفة إلى الدولة الدينية فى عالمنا العربى المعاصر.

ومنطقى أن يسعى الخطاب الثقافى الذى نحتاج إليه، ونعمل على تأصيل مبادئه، إلى أن يستبدل بالأطر المرجعية الجامدة فى تشبثها بالقديم على

إطلاقه، الأطر المرجعية المرنة التى تقيس على مشكلات الحاضر وتحدياته فى علاقتها بالمستقبل الواعد، كما تستبدل بالريبة المطلقة فى المختلف، أو العداء الفورى له، النظرة السمحة إليه، والبحث عن إمكانات التفاعل الإيجابى معه، سواء فى مدى الحوار الحضارى المفتوح بين الأمم، أو مدى التفاعل الإيجابى بين أفراد المجتمع الواحد، بعيدا عن منطق الرفض المطلق للآخر الأجنبى على مستوى الدول، والعداء للمختلف أو المغاير داخل الوطن الواحد، أو -على الأقل- اختزاله فى صفة سلبية واحدة، وحيدة الرجع.

- 3 -

لا تعنى الدعوة إلى خطاب ثقافى جديد الدعوة إلى خطاب واحد مهيمن، يعيدنا إلى سيطرة الصوت الواحد الذى يقمع غيره من الأصوات، مؤكدا حضوره المستبد بالعنف والإرهاب المادى والمعنوى، فالكثير من المآسى التى لانزال نعيشها فى جوانب حياتنا العربية المختلفة ترجع إلى هيمنة الصوت الواحد الذى لا يقبل غيره، ولا يسمح بالتواجد لسواه فى المجالات السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية. ولذلك لا نجد للتنوع الخلاّق حضورا مؤثرا فى ثقافتنا العربية، ويختفى الحوار المتكافئ بين الاتجاهات ليحل محله الصراع الذى ينبنى على التعصب الذى لا يفارقه نبذ الآخر المختلف، وتنتشر الأصولية فى مظاهرها المختلفة، مقترنة بالجمود والانغلاق، ويتحول المشهد الثقافى - فى حالات عديدة وأقطار متعددة - إلى علاقات تراتبية (بطريركية) لا تقبل المغايرة، وترفض التعدد والاختلاف، وتتدرج فيها الآراء هابطة بما يشبه الإملاء والقسر. وتلك علاقات يحتكر فيها الأعلى - أيا كانت صوره أو مظاهره أو أنواعه - مايتوهم أنه الحقيقة التى يحتكرها، أو الحق الذى يفرضه على الأدنى الذى لا يملك سوى الطاعة والتسليم والرضا بما هو مقدور له.

وإذا تأملنا أحوال العالم حولنا، وعدنا إلى دروس التاريخ، وجدنا أن الفارق الحاسم بين التقدم والتخلف يبدأ من الثقافة، ويتركز حول إمكانات التعدد الإيجابى الذى يزدهر به الوعى الثقافى العام، ويتأسس به حضوره الفاعل فى الوجود، أقصد إلى ذلك الحضور الذى يسمح بالمبادرة الفردية مهما كانت مخالفة للمألوف أو خارجة عن الأعراف الثابتة، ويشجع على التجريب والمغامرة الإبداعية فى كل مجال دون حجر على الفكر أو مصادرة للاختلاف، ويقبل المغايرة أو حتى المعارضة بوصفها الوضع الطبيعى لثقافة تعتنى بالحوار الذى هو علامة التنوع، والتسامح الذى هو نقيض التعصب. وقبول المبادرة الفردية هو الوجه الآخر من قبول الاختلاف فى ثقافة التقدم، خصوصا حين يقترن التقدم بالثراء الناتج عن تنوع التيارات المتفاعلة بالحوار المتكافئ، والمزدهرة بالحرية التى لا تعرف القيود، والمتواصلة بالاحترام المتبادل القائم على الإيمان الكامل بحق الاختلاف، والساعية إلى ما لا نهاية له من التقدم الذى هو الإطار المرجعى فى الحكم على الرؤى المستقبلية فى اختلافها وتنوعها.

ولذلك فالدعوة إلى خطاب ثقافى جديد تعنى الدعوة إلى خطابات ثقافية متعددة، متحاورة، متسامحة، تزداد ثراء بالانفتاح على الآخر والمختلف، لا تعرف الأصولية الجامدة أو التعصب العقيم، تنفى مبانيها الحوارية إمكانات القسر أو التراتب القمعى بين مكونات كل منها فى حالات الإفراد، وبينها وغيرها فى حالات الجمع، خطابات عقلانية لا تكف عن مساءلة مكوناتها الذاتية قبل أن تضع غيرها موضع المساءلة، وتؤمن بالعلم إيمانها بالحرية الفكرية والسياسية والاعتقادية، ولا تتخلى عن التطلع إلى المستقبل الذى لا نهاية لوعوده بوصفه معيار القيمة الذى يحدد مجال الحركة الجمعية وأفق الاجتهاد الفردى معا، خطابات لا تعرف اليقين المطلق، ولا المصادرة على الصوت

المعارض، وترفض النعرة العرقية رفضها للتطرف الدينى، مؤمنة بطبيعتها البشرية التى لا تفارق النسبية، وخصائصها المدنية التى تتأذى بكل ما ينقض قيمها ومبادئها الواعدة، فلا تفضى إلى ما حدث، ولا يزال يحدث، فى حالات الاستبداد العسكرى أو شبه العسكرى، أو حتى المدنى، أو ما يحدث فى حالات الاستعلاء العرقى، أو التطرف الاعتقادى الذى سرعان ما يتحول إلى إرهاب مدمر. والخطاب الذى لاتزال تنتجه «طالبان» مثال نموذجى فى المجال الاعتقادى الأصولى، لا يختلف كثيرا عن خطاب التطرف الدينى الذى تنتجه مجموعات محلية، متناثرة فى هذا القطر العربى أو ذاك، مستغلة ومتغلغلة حتى منابر الحكومات التى تعلن الحرب على التطرف. ولا فارق جذريا بين هذا النوع من الخطاب، سواء فى عنفه القمعى، أو سعيه إلى استئصال المختلف، وما يوازيه سن المجالات التى أنتجت خطابات التسلط القمعى والهيمنة المدمرة، تحت شعارات النازية أو الفاشية أو الصهيونية أو التطهير العرقى، وفى المجالات التى تؤدى إلى الديكتاتوريات الثيوقراطية والأوتوقراطية والعسكرية والمدنية القديمة والحديثة.

وقد سبق لى أن أوضحت - فى دراسات سابقة - أن «الخطاب» مصطلح شاع فى الكتابة العربية المعاصرة، ترجمة لكلمة Discourse الإنجليزية أو Dis-cours الفرنسية أو Diskurs الألمانية، وأصبح يقترن باستخدامات متعددة، أهمها فى تقديرى أن «الخطاب» هو المنطوق اللغوى للرؤى الشاملة أو الاستراتيچيات المتكاملة فى أوضاع ممارساتها، فالخطاب لغة فى أوضاع فعل، ويؤدى من الوظائف ما يقترن بأدوار سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو علمية أو معرفية بشكل عام. ويتسم كل خطاب بدرجة من النسقية، أو النظام، تقترن بما ينبغى أن ينطوى عليه من تجانس المفاهيم وتجاوب المقولات. ويستلزم حدودا بعينها بالقدر الذى يستجيب فيه إلى شروط

تولده الاجتماعى، فينبنى على قواعد تلفّظ تقوم بتنظيم ما يقال وما لا يقال داخل مجالات الممارسة المتنوعة، كاشفا بذلك عن المدارات المعرفية التى تنتج وعى الأفراد، أو يعيد إنتاجها وعى الأفراد.

ومن هذا المنظور، يتصف كل خطاب بدرجة من شمول الرؤية التى تصله بمعنى الاستراتيچية، ويتضمن عناصر ومكونات متباينة، تجمع بينها وحدة التنوع ووحدة التوجه الوظيفى أو الأهداف. ولا يخلو كل خطاب من مكونات رئيسية، يطلق عليها - أحيانا - اسم خطابات على سبيل المجاز أو التساهل فى بعض الاستخدامات، فالمكوّن الدينى يغدو خطابا دينيا، شأنه فى ذلك شأن المكوّن السياسى والاجتماعى والفكرى والمعرفى. وإذا كان هذا التمييز يقرن شمول الخطاب بتعدد مكوناته، فى تنوعها داخل وحدته، فإنه يمايز بين الجزئى من المكوّنات والنسق أو النظام الأشمل للخطاب. وينتج عن ذلك ضرورة تأكيد الصلة الوثيقة بين المكونات، بمعنى لا ينفصل معه المكوّن الدينى أو المكوّن السياسى أو الاجتماعى أو المعرفى عن بنية الخطاب الثقافى الذى ينطوى على كل هذه المكونات، ويصل بينها فى علاقات متجاوبة، خاصة بكل خطاب على حدة، ومميزة له عن غيره فى الوقت نفسه. ولذلك يمكن أن نتحدث عن خطابات ثقافية: ليبرالية أو قومية أو ماركسية أو غير ذلك، يحتوى كل واحد منها على المكونات نفسها، نظريا على الأقل، لكن بدرجات ونسب وتوافقات علائقية مختلفة، تؤسس تباين الخطابات واختلافاتها، أو حتى تعارضاتها أو تقابلاتها الحدِّية، فتجعل من كل خطاب وضعا خاصا من الممارسة الثقافية التى تتجاور أو تتشابه أو تتوازى أو تتقابل أو تتضاد مع غيرها من الممارسات.

وما ينطبق على الجزء ينطبق على الكل من هذا المنظور، فلا فارق بين أن نتحدث عن خطاب دينى بالمعنى الذى يجعل منه بعض مكونات الخطاب

الثقافى العام، شأنه فى ذلك شأن الخطاب السياسى أو الاجتماعى، أو نتحدث عن الخطاب الثقافى فى شموله الذى لا تنفصل فيه المكونات الدينية عن الاجتماعية أو السياسية أو المعرفية، فالقاسم المشترك يظل قرين انتظام العناصر ووحدة التنوع التى تمنح الخطاب صفاته التى يتميز بها عن غيره. والقابلية للنقد قاسم مشترك آخر يجمع بين الجزئى والكلى. وليس من الضرورى - والأمر كذلك - أن يكون من ينقد المكونات المتصلة بالدين فى الخطاب الثقافى، والتى نسميها خطابا دينيا تجاوزا، من رجال الدين المختصين، فمناط النقد فى هذا السياق هو الأثر السلبى أو الإيجابى الذى يتركه هذا المكوّن فى غيره من المكونات، والأثر السلبى أو الإيجابى الذى يترتب عليه فى الممارسات الثقافية العامة.

وأتصور أن هذا النوع من النقد يغدو ضروريا، خصوصا فى الأوضاع الثقافية التى تتزايد فيها نزعات التدين التى تحشر الدين فى كل شىء بمناسبة أو غير مناسبة، متجاهلة الفارق بين الدينى والدنيوى، ناسية القاعدة التى تؤكد أننا أدرى بشؤون دنيانا، وأننا لسنا فى حاجة إلى الاحتجاج بسند دينى فى كل أمر مهما صغر أو ضؤل، ففى ذلك ما لا يليق بجلال الدين، ومايفتح الباب لفتاوى المتطرفين وجمود الجامدين الذين يعرقلون التقدم العلمى، ويضيِّقون على الاجتهاد الفكرى، ويخنقون الإبداع الأدبى.

وشيوع لغة التكفير لازمة منطقية لنزعات التدين المتطرفة التى لا تتردد فى الحكم على المخالفين فى التأويل أو الاجتهاد بالكفر. وشيوع مفردات التكفير الدينى هو الوجه الآخر من شيوع مفردات التخوين السياسى، كلاهما وجه لعملية أصولية واحدة، لا فارق فيها - أولا - بين أصولى يسارى يدعى احتكار النقاء السياسى الذى ينفيه عن المخالفين له، أو أصولى يمينى فى أى موقع فكرى، ينتهى إلى النتيجة نفسها نتيجة تعصبه لما تصلب

عليه فكره، ولا فارق - ثانيا- بين الأصولى اليسارى واليمينى فى الدائرة المدنية والأصولى الذى يدعى احتكار التأويل الدينى الأوحد والوحيد، فيشيع لغة التكفير الموازية للغة التخوين التى ينشرها نقيضه الذى هو صورة مطابقة له فى نهاية المطاف.

ولغة التكفير والتخوين آفة شائعة فى الخطابات السائدة، لن ينجينا من كوارثها تجاهلها أو التهوين من مخاطرها، ولا تتحقق مواجهتها الجذرية إلا بتعريتها والعمل على إشاعة لغة مغايرة لخطابات جديدة تستبدل بكل سلبيات الخطابات القائمة، إيجابيات واعدة بقيم التعدد الإيجابى المقترنة بالتنوع الخلاق.

ومن المؤكد أن تأكيد هذه القيم يضيف إلى حضارة الأمة ويدفعها إلى التقدم فى كل مجال. ويقترن ذلك بشروط مرتبطة بالسياقات التى تتولد فيها الخطابات، أو تتحرك نتيجة لها، سياسيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو دينيا أو فكريا، فلاشك أن السياقات المفتوحة تؤدى إلى تولد خطابات أكثر تعددا فى صفات وخصائص التسامح والمرونة والتفاعل والفاعلية والحوارية والاستباق والنظرة المستقبلية والقدرة المتجددة على التغير، ومن ثم الإسهام فى التقدم الدائم. وفى الوقت نفسه، فإن السياقات المنغلقة الجامدة، سياسيا واجتماعيا واقتصاديا ودينيا وفكريا، تؤدى إلى توليد خطابات أقرب إلى صفاتها وخصائصها التسلطية القمعية. لكن التعميم الناتج عن شيوع هذه الآلية لا ينفى الأوضاع الاستثنائية، ولا يتعارض مع الحضور الفاعل للمجموعات الهامشية، أو المقموعة من الأغلبية، خصوصا عندما تنتج هذه المجموعات خطابات تقاوم بها الخطابات السائدة، وتعمل بها على توسيع الهوامش المحدودة التى تتحرك فيها، أو فتح الأبواب المغلقة عليها. ولذلك يؤكد دارسو الخطاب العلاقة التبادلية بينه والأوضاع التى تؤدى إلى تولده،

سـواء حين يتكون الخطاب فى استـجـابة إذعـانيـة تعـيـد إنتـاج الشـروط والسياقات المهيمنة، أو استجابة متمردة، تمضى فى الاتجاه المعاكس، منقلبة على الشروط والسياقات المهيمنة، وذلك بما يسهم فى تحرير فاعلى الخطاب والمنفعلين به على السواء.

شجون الرقابة(*)

دعانى أصدقائى فى المجمع الثقافى فى أبوظبى لحضور افتتاح معرض الكتاب الذى يقيمه المجمع والإسهام فى الحوار الثقافى الذى يصاحب المعرض. حرصت على تلبية الدعوة رغم المشاغل العديدة، فلقاء الأصحاب كالحوار مع الأقران من مختلف الأقطار العربية يؤكد الحضور القومى للثقافة، ويخفف ما نلقاه فى حياتنا من عنت الروتين اليومى. المفاجأة الطريفة التى كانت فى انتظارى أن أولى ندوات المعرض كانت عن موضوع الرقابة على الكتاب. وأحسب أن هذه أول ندوة تقام عن هذا الموضوع فى منطقة الخليج كله، فموضوع الرقابة موضوع له مزالقه وترابكاته التى تضعه فى قائمة المسكوت عنه، خصوصا فى المحافل الرسمية التى تنتسب إليها الرقابة. وأول ما يثيره الموضوع، عادة، هو حق الاختلاف وضرورة التعدد والتنوع وحتمية المغايرة، بوصفها شروطا لازمة لحرية التعبير والإبداع، وممارسة الحقوق الديمقراطية التى تكفلها الدساتير الحديثة

(*) نشرت بجريدة الحياة 2 أبريل ١٩٩٤م.

للمواطنين، وترعاها الدولة المدنية. ولكلمة "الرقابة" وقع منفر من آذان المثقفين العرب بوجه عام، يفرون من أجهزتها، وينظرون إليها بوصفها قيدا على إبداعهم، وسمة من سمات الدولة التسلطية التى لا تعرف معنى الديمقراطية أو حتى حقوق المواطنة. وقد قام المجلس الأعلى للثقافة فى مصر، منذ شهرين على وجه التقريب، بتشكيل لجنة لمراجعة العمل الرقابى، فاعترض أغلب أعضائها على مسمى "الرقابة" حتى فى لجنة تتولى مراجعة عمل أجهزتها، ورفض البعض أن توضع أسماؤهم فى لجنة تتصل بالعمل "الرقابى" من قريب أو من بعيد.

ولذلك فاجأنى اختيار المجمع الثقافى موضوع "الرقابة" مفتتحا لندوات معرض الكتاب الذى يقيمه، وتداعت على ذهنى وقائع شهدتها وسمعتها عن الممارسات القمعية للرقابة على الكتاب فى أغلب معارض الكتب العربية. وحمدت للأصدقاء القائمين على المجمع الثقافى فى "أبوظبى" والمشرفين على معرضه للكتاب شجاعتهم فى اختيار هذا الموضوع والبدء به، تأكيدا للاستنارة والتميز، وإسهاما فى الحوار الديمقراطى الذى نحلم أن تشمل آفاقه أقطار الوطن العربى كلها.

ولما كانت شجون الرقابة على الكتاب وغيره ترتبط، عادة، بالمحرمات الثلاثة المتكررة منذ القدم: السلطة السياسية والمعتقدات الدينية والجنس (ولعل ترتيبها يكشف عن العلة الأولى فى دوافعها وآليات عملها) فقد حرصت، قبل الذهاب إلى الندوة، على تأمل عناوين الكتب الموجودة فى المعرض، وسؤال الناشرين الذين أعرفهم عن ألوان الرقابة المباشرة أو غير المباشرة التى تعرضوا لها. وأخبرنى جميع من سألتهم أن القائمين على معرض "أبوظبى" لم يفرضوا عليهم شيئا، ولم يمنعوا لهم كتابا. وبالفعل، رأيت كتابين أو ثلاثة من الكتب التى أعلم أنها منعت فى بعض الأقطار

العربية، إما بسبب التسلط أو التعصب أو ضيق أفق الرقيب الذى اختفى فى معرض "أبوظبى" لحسن الحظ. (وكانت مفاجأة أخرى أن أجد أكثر من دار نشر إيرانية، تعرض ألوان الإبداع الفارسى القديم والحديث، إلى جانب مطبوعات لنوادر المخطوطات العربية، حرصت أن أتزود منها بما ينقص مكتبتى الخاصة).

لكن التأمل المدقق فى عناوين الكتب التى أتيح لى الوقوف عندها أثار فى ذهنى أكثر من سؤال. كان أول هذه الأسئلة وأكثرها إلحاحا سؤال الرقابة غير المنظورة، الرقابة الذاتية، أعنى تلك الرقابة التى يرسخها فينا النسق التقليدى للثقافة، وتؤكدها داخلنا الأشكال السائدة للوعى الاجتماعى، وتؤصلها الأنظمة السياسية فى قرارة اللاشعور من تكويننا المعرفى. حقيقة أن القائمين على معرض الكتاب فى "أبوظبى" لم يمنعوا ناشرا من عرض أى كتاب حمله معه. ولكن ماذا عن الناشرين أنفسهم؟ هل عرضوا كل مالدى دورهم من مطبوعات؟ وحملوا معهم كل ما أصدروه بالفعل؟ نبهتنى النظرة الثانية إلى الكثير من عناوين الكتب الغائبة التى كانت متاحة فى معرض القاهرة منذ وقت قريب. ويبدو أن صديقا من الناشرين قرأ فى عينى السؤال، وأنا أتأمل عناوين الكتب التى تصدرها دار النشر التى تتبعه، فحدثنى عن الخبرات التى اكتسبوها فى التعامل مع الأجهزة الرقابية التابعة لوزارات الداخلية والإعلام والثقافة، تلك الخبرات التى صاغت داخل المتمرسين منهم ميزانا رقابيا حساسا، يختار نشر هذا الكتاب دون ذاك منذ البداية، وعرض نوع بعينه من الكتب فى هذا المعرض دون غيره، ومعرفة الكتب التى تروج فى قطر دون آخر. والنتيجة هى ما رأيته: آثرت الأغلبية الغالبة السلامة، وخضعت إلى الرقابة الذاتية، وتجنبت عرض الكتب النى قد تثير المشاكل فى الأقطار الخليجية، أو حتى الكتب التى يتوهم أنها تثير بعض الحساسية.

هكذا ازدحم معرض "أبوظبى" ، كما ازدحم غيره ، بكتب التراث النقلى على وجه الخصوص ، وتناثرت الطبعات المصورة المسروقة من كتب هذا التراث بلا رادع ، وكثرت الكتب التى لا توجع العقل ولا القلب ، والتى لا تثير ثائرة أحد فى كل الأقطار . ومع ذلك ، لم يخل المعرض من وجود ناشرين تميزوا بالشجاعة ، عرضوا كل ما لديهم دون أن يحجر عليهم أحد ، فكانوا محل تقدير الجميع واحترامهم . وطالب بعض هؤلاء بحرية النشر وتأكيد حق الاختلاف ، فى الندوة التى حضروها عن الرقابة ، ونادوا بإلغاء الرقابة بكل صورها ، واستبدال سلطة القانون بسلطة أجهزة الرقابة . وهاجم سهيل إدريس صاحب دار الآداب (ويذكر جيلى ما كانت تفعله مجلة الآداب منذ إنشائها عام 1953 لمواجهة تباين رقابة الأنظمة العربية وتسلطها) كل أنواع الرقابة . وقال : إننا ما دمنا قد قرنا تعليم الشعب والناشئة فقد قررنا أن نحررهما لأن العلم يطلق الحرية لا محالة ، والجهل وحده يفرض العبودية ، ولا خيار للعرب إلا العلم والحرية والمزيد من العلم والحرية . واعترف سهيل إدريس ، فى شجاعة ، بأن كثيرين من الناشرين زملائه هم من الجهلة الذين لا يمكن بأن يؤمنوا بأن النشر رسالة ومسئولية ، لأنهم يتخذون النشر مهنة تجارية بحتة .

وكما لم تخل أحاديث ندوة الرقابة من طرائف عن نوادر الرقباء مع الناشرين ، وكلها يدخل تحت مفارقة الضاحك الباكى التى كان يكتب عنها الصحفى الساخر فكرى أباظة قديما ، لم تخل أيام المعرض نفسها من نوادر الناشرين ، فقد نشرت جريدة الاتحاد الأسبوعى ، يوم الخميس الرابع والعشرين من مارس ، فى الجانب الأيمن من الصفحة السادسة عشرة عن الثقافة والفكر ، صورتين بارزتين وخبرا لافتا كالإعلان ، عن حفل تقيمه دار نشر لبنانية لسيدة قادمة من بيروت للتوقيع على نسخ كتابها ، أنيق الطباعة

فاخر الأوراق، وذلك فى مطعم البركة فى فندق ميريديان، برعاية سعادة السفير اللبنانى وحضور عدد من الكتاب والمثقفين، وموضوع الكتاب أبراج الحظ فى العلاقة العاطفية بين المرأة والرجل، وعنوان الكتاب: "برج القلب" . وكان على الجانب الأيسر من الصفحة نفسها مقال بعنوان: "الناشر الجاهل والخيانة العظمى" . يقول كاتبه: إن الناشر الجاهل هو الذى ينشر كتبا للتسلية، ويدس السم فى الرسم، ويجهل دور السلاح الذى يحمله، ولذلك تنطبق عليه تهمة الخيانة العظمى، ويستحق إحالة أوراقه إلى القاضى.

قد نضم هذه النادرة إلى ما وصف به سهيل إدريس كثيرين من زملائه الناشرين، ونقول إن الميزان الرقابى للناشر ميزان تجارى فى الأغلب الأعم، وإن الحرص على الربح المالى هو الهدف الذى يسبق غيره من الأهداف، وتتقلب تبعا له مطبوعات هذا الناشر أو ذاك ما بين الأقطار العربية، أو تتلون بتلون أجهزتها الرقابية. ولكن هذا الميزان التجارى يظل مؤشرا، فى توجهه العام، على الرقابة الذاتية التى تتولد داخل المجتمعات التى تتصاعد فيها سلطة الرقابة الخارجية إلى الدرجة التى تترسب فى قرارة اللا شعور الجمعى والفردى للمواطنين. وإذا كان التطابق بين الميزان الرقابى والميزان التجارى، عند أغلب الناشرين، علامة على غياب الحرية فى مستوياتها المتعددة فى الوطن العربى، فإن هذا الغياب نفسه يقيم نوعا من التشابه بين الناشر والكاتب فى الدوافع والنتائج.

أذكر أن يوسف إدريس قال ذات مرة: إن كل الحرية المتاحة فى الوطن العربى لا تكفى مبدعا واحدا. ولا أظن أن يوسف إدريس كان يقصد فحسب الحرية الخارجية المتاحة أو غير المتاحة، فى هذا القطر العربى أو ذاك، سياسيا أو اجتماعيا أو فكريا أو إبداعيا، وإنما كان يقصد - إلى جانب

ذلك - الحرية الداخلية للمبدع نفسه، الحرية النابعة من مبدأ الرغبة الذاتية قبل أن تنبع من مبدأ الواقع الخارجى، حرية الوجود بالكتابة وفى الكتابة، وحرية الكتابة نفسها فى أن تكون ما تكون، دون أن تحدّ من تدافعها نواهى الرقابة التى يزرعها المجتمع داخلنا دون أن ننتبه. ولا شك أن هذه الحرية الداخلية كانت وراء ما كشف عنه يوسف إدريس من أغوار الشعور واللاشعور، وما أنطقه من المسكوت عنه فى خطاب الأنا الفردى والجماعى.

والواقع أن المشكلة الأولى التى يواجهها الكاتب العربى ليست فى الرقابة الرسمية الخارجية التى تفرضها وزارة الداخلية أو الإعلام أو الثقافة، بعد إنجاز فعل الكتابة، وإنما الرقابة الداخلية الذاتية التى تتشكل أو تنطلق من قرارة اللا وعى الثقافى، فى أثناء فعل الكتابة، نتيجة عوامل عديدة وأوضاع متعينة، فتقسم الأنا المبدعة إلى نصفين، وتجعل منها ذاتا تبدع وأخرى تراقب، نصفا يحلم بالممكن والمغاير والبعيد ونصفا يستبدل بالممكن الواقع، وبالمغاير المألوف، وبالبعيد القريب. والرقيب الداخلى أخطر من الرقيب الخارجى، لأن الأول يتولد عن الثانى وينوب عنه، ويظلّ يقوم بمهمته حتى فى غيبة ما تولد عنه، ولا يقبل الخداع أو تجوز عليه المراوغة، ويبقى يقظا كالديدبان، فيأسر الإبداع فى الشواطئ الآمنة، وينأى بالفكر عن لذة الإبحار بعيدا عن الشواطئ المأهولة المطروقة. وهو المسؤول عن الحدود التى لم تجاوزها كتابتنا العربية بالقياس إلى تراثها، أو بالقياس إلى ألوان الكتابة فى العالم من حولها. هذا الرقيب الداخلى هو الذى ينبغى الالتفات إليه، والبدء به، فى قضية الرقابة، فلا تحرر فى الخارج ما لم يسبقه تحرر فى الداخل. أضف إلى ذلك أن الرقيب الخارجى قد يمرّ عليه المجاز الغريب والاستعارة البعيدة، وقد لا يدرك الكفاية الماكرة أو الرمز الخفى، ويلهيه

ظاهر القناع عن باطنه، وتخادعه التورية عن المقصود منها، فتمر عليه أمثال: "كليلة ودمنة" و"حى بن يقظان" و"تداعى الحيوان" و"الصاهل والشاحج" قديما، أو أمثال "بيت من لحم" و"الحوّات والقصر" و"الأميرة تنتظر" و"الكتابة بسيف على بن الفضل" و"يوم فى هذا الزمان" حديثا. لكن الرقيب الداخلى يقظ كالأنا الأعلى التى حدثنا عنها فرويد، مترصد كالأفعى التى تجيد التخفى، فلا تخفى عليه خافية، ولا يخادعه صاحبه بل ينخدع به.

ولعل الحماسة التى يظهرها بعضنا إزاء "الوعى الضدى" للحداثة وما بعد الحداثة هى نوع من المقاومة للرقابة الذاتية، ووسيلة للتحرر من هذا الرقيب الداخلى، ذلك لأن الوعى الضدى وعى يضع الأنا فى مواجهة النقائض الداخلية لإبداعها. وبالقدر الذى بجعل من الأنا ذاتا وموضوعا، فإنه يحرر الذات فى إبداع موضوعها، ويحرر الموضوع من التطابق الآلى مع الذات، أو الخضوع إلى الرقيب الداخلى للأنا. وحين يؤكد هذا الوعى حضور السؤال ومعنى الشك ودلالة النسبية وأهمية الرفض، فى مجال حركة الفعل الإبداعى، فإنه يؤكد تحرر هذا الفعل من نواهى الرقابة الداخلية الموروثة والمكتسبة، وينطلق بالأنا فى المداح العفوى للكتابة.

ولا يعنى ذلك، بالقطع، التقليل من شأن أخطار الرقابة الرسمية الخارجية، أو التهوين من الدور القمعى الذى تقوم به أجهزتها من مراقبة إبداع المبدعين، أو الكف عن المناداة برفضها وضرورة أن نستبدل بسلطة أجهزتها الخاصة سلطة القانون العام، وإنما يعنى، تحديدا، أن مواجهة الرقابة لابد أن تبدأ من الداخل، وأن الكاتب لن يحرر ما يخطه قلمه من كتابة إلا إذا حرر وعيه فى أثناء فعل الكتابة.

ندوة مهمة
وتحديات معاصرة (*)

أقامت مجلة «العربى» الكويتية ندوة مهمة بعنوان : «الغرب بعيون عربية» دعت إليها نخبة من مثقفى الأمة العربية ليتأملوا بالتحليل والدرس العلاقات الثقافية بين العرب والغرب، فى تحولاتها والتباساتها المتعددة، منذ أن هدمت مدافع نابليون الاستحكامات المصرية فى أواخر القرن الثامن عشر، سنة 1798 على وجه التحديد. ولم تكن الحملة الفرنسية هى الشكل الاستهلالى فى العلاقات العربية الغربية فى العصر الحديث، فقد سبقتها العلاقات التى أقامها التجار الأوروبيون الذين تمركزوا فى البندقية، والبعثات الدبلوماسية التى سعت إلى وصل الشرق بالغرب، لكن الحملة الفرنسية على مصر كانت بداية الحضور الاستعمارى الذى قرن أسلحته المادية بأدواته الثقافية، وذلك على نحو أدّى إلى نوع من التداخل والالتباس

(*) نشرت بجريدة الأهرام 12 يناير 2004م.

الذى لايزال يؤرق الوعى العربى فى نظرته إلى الغرب الذى تتعدد صوره، ويجمع بين صفات المستعمر والغازى والمستغل من ناحية، وصفات رسول الحضارة الجديدة والأستاذ والرائد ومصدر العلوم والمعارف التى تقضى على التخلف من ناحية أخرى.

وقد أحسنت مجلة «العربى» بعقدها هذه الندوة فى هذا الظرف التاريخى الذى تجابه فيه الأمة العربية أخطارا عديدة، بعضها لأسباب داخلية، وبعضها بسبب تحولات هذا الغرب الذى لم يعد ينقسم إلى كتلتين متكافئتين متصارعتين، وإنما أصبح تجمعا غير متجانس الجوانب فى بعض خصائصه، لكنه يخضع لهيمنة قوة أعلى، هى قوة الولايات المتحدة التى يسعى التيار اليمينى المتطرف الذى يحكمها إلى أن تكون أمريكا إمبراطور العالم كله، وتحويل هذا العالم إلى إمبراطورية جديدة تابعة. وقد تتابعت أحداث غزو أفغانستان وغزو العراق، متضافرة مع الوحشية الصهيونية فى فلسطين، لتؤكد الوجه الأقبح من العلاقة بالغرب المهيمن، فى أحدث أشكاله الاستعمارية، الأمر الذى ألقى بظلاله على بحوث ندوة «العربى» وأوراقها، خصوصا تلك التى انشغلت بهموم الزمن العربى الراهن، وطرحتها على أشكال وتحولات العلاقة بالغرب منذ نهاية القرن الثامن عشر.

وكان الصديق سليمان العسكرى - رئيس تحرير مجلة «العربى» - واعيا بهموم زمنه عندما أكد أن الموضوع الذى تناقشه الندوة التى دعا إليها يكتسب أهمية خاصة فى سياق شروط الحاضر، فهو موضوع يمس قضية «صراع الحضارات» التى يتحدث عنها الجميع فى هذه السنوات، ففى حين بشّر بعض المفكرين، عقب نهاية الحرب الباردة، بأن البشرية على وشك التصالح مع نفسها للمرة الأولى فى التاريخ، جاءت أحداث الحادى عشر

من سبتمبر وتداعياتها اللاحقة لتعصف بهذا الأمل، وتعيدنا إلى الوراء، وتدعم مواقف دعاة التصادم والتطرف وتأجيج الصراع على كل الجبهات. وإذا كان هناك الكثير من الأسباب التى تدعو أيا من الطرفين، العربى الإسلامى والغربى المسيحى، للارتياب فى الطرف الآخر، فإن مصدر هذه الأسباب لا يعود إلى عدم التوافق الحضارى، وإلا كانت العلاقات بين الدول الغربية والدول الإسلامية علاقة عداء وتصادم على طول الخط، بل يعود إلى المصالح والتوازنات الدولية والتوزيع غير العادل للثروة فى العالم. والحقيقة التى لا تقبل الشك - فيما يقول - سليمان العسكرى - أن هذه المصالح والتوازنات الدولية هى التى جعلت الولايات المتحدة تقود وتمول الهجوم الأشد ضراوة ضد نظام الحكم الأفغانى الموالى للاتحاد السوفيتى السابق فى أفغانستان فى مطلع الثمانينيات، وهى التى أسهمت الإسهام الأكبر فى صنع الشروط التى تولدت بها فى النهاية «طالبان» وجماعة «بن لادن» و«عمر عبدالرحمن» وغيرهم مِمَّنْ تضعهم أمريكا اليوم فى قوائم الإرهابيين.

ومن المؤكد أن دعاوى الحرب الأمريكية على «الإرهاب»، بعد الحادى عشر من سبتمبر، تتجاهل الدور الذى قامت به الولايات المتحدة فى صنع الإرهاب بتشجيع الجماعات المتطرفة دينيا حين احتاجت إليها، وظلت ساكتة عنها إلى أن لدغتها الجماعات نفسها التى تحالفت معها من قبل، وصنعت كارثة الحادى عشر من سبتمبر التى أعطت للولايات المتحدة مبررا للهيمنة التى ألقت بظلالها الكثيفة على أوراق وأبحاث ندوة «العربى». ولكن لحسن الحظ، لم تقع الندوة فى شراك الموقف الراهن بمتفجراته التى كان من الممكن أن تفقد الندوة موضوعيتها أو توجهها التاريخى، فقد صيغت الأوراق والأبحاث على أساس مخطط علمى، بدأ بأشكال العلاقة

بالغرب فى القرن التاسع عشر، مبرزا وسائل التعرف التى جمعت ما بين الرحلة للاستكشاف أو طلب العلم والترجمة التى لم تخل من عمليات التأويل أو التمصير. وانتقل المخطط نفسه بالأوراق والأبحاث إلى القرن العشرين، مؤكدا تحولات العلاقة، واتساع أفق مفهوم «الغرب» الذى انقسم إلى رأسمالى واشتراكى، وذلك جنبا إلى جنب مع ظهور مراكز للقوة الشرقية، بدأت بنهضة اليابان التى انطلقت مع النهضة المصرية فى زمن محمد على، فاستمرت الأولى ووصلت إلى ما وصلت إليه، بينما تعثرت الثانية أكثر من مرة لأسباب أصبح من الضرورى مناقشتها وتأملها، خصوصا بعد أن تبعت «اليابان» تجارب لاحقة، آخرها التجربة الماليزية التى حققت ما يشبه المعجزة وتدفعنا إلى إعادة النظر فى أوضاعنا، وتواجهنا بعشرات من الأمثلة عن أوضاعنا.

وأتصور أن تعدد صور «الغرب» من ناحية، وظهور كيانات وقوى شرقية من ناحية مقابلة، هو الذى فرض على مناقشات الندوة أفقا حواريا انطلق بالأفكار إلى مدى أبعد، سواء من منظور نقد العلاقة بالغرب على مستوى ثنائية التابع والمتبوع، وتحرير العلاقة بأقطار الشرق المتقدمة على مستوى علاقة النظير بالنظير. وكان لهذا المدى تأثيره فى إعادة النظر فى أشكال علاقة الأنا القومية بالآخر: النقيض والشبيه، والإضافة إلى ما قاله السابقون حسب شروط عصرهم، وما نقوله - أو ما يمكن أن نقوله - حسب تحديات عصرنا. ولذلك لن تكون هذه الندوة الأخيرة فى الموضوع، فقد سبقتها إلى ذلك ندوات ومؤتمرات عديدة، وستعقبها ندوات ومؤتمرات أكثر، ما ظلت علاقتنا بالغرب تثير من أنواع الالتباس ما يفرض مناقشته والحوار حوله.

وأتصور أن دعوتنا إلى «حوار الحضارات» بديلا من «صراع الحضارات» لابد أن تدفعنا إلى تغيير تركيبة مثل هذه الندوات والمؤتمرات فى المستقبل،

فلم يعد من المقبول أن نناقش علاقتنا بالغرب فيما بيننا، مقتصرين على الاستماع إلى أصواتنا وحدها، فمن الأهمية بمكان أن نستمع إلى أصوات من الغرب فى مثل هذه الندوات، وذلك على نحو يتيح لنا التفكير معا، فى التباس العلاقة وتعدد أوجهها، وتبادل الرأى ومنظور التحليل. ولا شك أن تعدد الأصوات الغربية، فى تمثيلها لتنوع وجهات النظر الغربية وتباين تياراتها، لابد أن يسهم فى ثراء هذا الحوار الذى أتخيله أكثر خصوبة بوجود الأطراف المعنية كلها. وأضرب مثالا على ذلك بكتاب حسن حنفى «الاستغراب» الذى انطلق من منطق ثأرى فكرى، قاصدا أن يصنع بالغرب ما صنع بنا، فوضعه موضع الاتهام والمحاكمة التى قام مؤلف الكتاب فيها بدور المدّعى والقاضى فى الوقت نفسه، فأصدر حكمه على طرف لم نستمع إلى صوته طوال عملية الاتهام الموجّهة سلفا، والمندفعة على أساس من آلية التراتب القمعى نفسه كما أشرت فى مقالات سابقة. وظنّى أن الوضع المعرفى للحوار الذى نستمع فيه إلى أصوات الأطراف المتنازعة كلها سوف يؤدى إلى فائدة كل الأطراف، ويثرى إمكانات التقارب بالقدر الذى يقلل من إمكانات الصراع. ولذلك أقترح إقامة ندوات العلاقة بالغرب بحضور الأطراف الغربية المتعددة، والاستماع إلى وجهات نظرهم المتباينة، مقابل وجهات نظرنا المتباينة فى الوقت نفسه، والوصول بالعملية الحوارية إلى مداها الخلاق الذى يعبر الانقسام. وستكتمل هذه العملية الحوارية بأن نتوقف عن فهم «الغرب» بوصفه كيانا واحدا، متجانسا، ونضع فى اعتبارنا - حين الدعوة لمثل هذه العملية الحوارية - الأطراف التى تؤكد أن الغرب متعدد وليس مفردا وحيد الصفة.

ويضيف إلى اكتمال هذه العملية التى أدعو إليها توسيع آفاق الحوار، لتشمل ثقافات أمريكا اللاتينية التى لم ندخل معها فى حوار حقيقى، أو

تفاعل جاد إلى اليوم، وذلك نتيجة المركزية الأوروبية الأمريكية التى ظلت مهيمنة على تفكيرنا لعقود عديدة. ولن يكتمل اتساع أفق الحوار فى تقديرى إلا إذا امتددنا به ليشمل دول الشرق التى هى أقرب إلينا، والتى بدأت من أوضاع تشبه أوضاعنا، واستطاعت أن تصل إلى ما لا نزال عاجزين عن الوصول إليه. وكلى ثقة أن حوارا مع العقول اليابانية والكورية والماليزية وغيرها، فى مدى التفاعل المطلوب، سيضيف إلى خبرتنا من التجارب الناجحة ما يثرى هذه الخبرة، ويجيب عن الكثير من الأسئلة المعلقة والحائرة. ويعنى ذلك أن حوارنا مع الغرب ينبغى أن يكون حوارا مع العالم، حوارا لا يختزل العالم فى بعض دوله المرتبطة بالولايات المتحدة كما تعودنا أن نفعل إلى الآن، فلم تعد شروط عصرنا تسمح بذلك، ولا تقبله إلا فى دائرة التبعية. وإذا كانت «اليونسكو» تدعو إلى «التنوع البشرى الخلاّق» والأمم المتحدة تصدر كتابا عن «عبور الانقسام» القائم، وذلك على النحو الذى يشمل كل أقطار العالم وقاراته، فمن الأجدى لنا، والأجدر بنا، أن نكون طرفا فاعلا فى التنوع البشرى الخلاّق الذى يعبر الانقسامات القائمة فى الكرة الأرضية، وأنواع الصراع الناتجة عن نزعات التعصب والاستغلال وغرور القوة.

لغتنا وثقافتنا: خارج حدودنا(*)

-1-

أقام المجمع الثقافى العربى فى لبنان ندوة عالمية فى مدينة بيروت فى الفترة من 25-26 سبتمبر الماضى عن «اللغة العربية وثقافتها خارج الوطن العربى». وقام المجمع بدعوة مجموعة من كبار المتخصصين من غير العرب فى الثقافة العربية من أقطار العالم المختلفة، فضلا عن مجموعة متميزة من الأساتذة العرب. وبقدر ما كان اختيار موضوع الندوة موفقا، فى سياق التحديات التى تواجهها الأمة العربية، فإن البحوث التى نوقشت فى المؤتمر، والمداخلات التى دارت حول محاور الموضوع الرئيسى، كانت مفيدة ومثمرة، خصوصا فى مدى تسليطها الضوء على موضوع حيوى، يتصل بحضورنا الثقافى عبر الكوكب الأرضى الذى تحوّل إلى قرية كونية لاحواجز بينها.

وإدراكا من الأمين العام لجامعة الدول العربية - الأستاذ عمرو موسى - لأهمية الموضوع، قرر الاستجابة إلى دعوة المجمع الثقافى العربى لحضور

(*) نشرت بجريدة الأهرام 13 اكتوبر 2002م.

حفل افتتاح الندوة الدولية برعاية رئيس الجمهورية اللبنانية، وإلقاء كلمة جامعة الدول العربية حول الموضوع. ولكن ضرورة سفر سيادته إلى اجتماعات الأمم المتحدة فى نيويورك اضطرته إلى تشريفى بإلقاء كلمة الجامعة العربية نيابة عنه، فقبلت المهمة سعيدا، وذلك بسبب انشغالى بمستقبل الثقافة العربية فى ظل العولمة المتوحشة التى تفرض علينا شروطها المناهضة للتنوع الثقافى الإنسانى، والمعادية للخصوصيات الحضارية فى إطار نزوعها القمعى لتوحيد العالم وإخضاع الكوكب الأرضى لنمط واحد: اقتصاديا وثقافيا وسياسيا. وذلك خطر يناوش مستقبل اللغة العربية نفسها، خصوصا مع طغيان اللغة الحاملة لأفكار العولمة، والمجسِّدة لحضورها متعدد الأبعاد.

وذهبت إلى الندوة بعد أن أنجزت الكلمة المطلوبة، مقدرا الاهتمام الذى يبديه الأمين العام للجامعة العربية لتعميق دورها الثقافى وتطويره فى مجالات عديدة، منها الحرص على مساندة اللقاءات الفكرية المهمة التى تدعو إليها الهيئات والتجمعات الثقافية، الحكومية وغير الحكومية، على امتداد الوطن العربى، حول المشكلات الثقافية التى لابد من مواجهتها قوميا، فذلك هو بعض الدور الثقافى للجامعة العربية فى تأكيد وحدة التنوع التى يثريها المثقفون العرب على اختلاف أقطارهم وتوجهاتهم وأجيالهم. وهو - من ناحية موازية - تشجيع للدور الذى يقوم به المثقفون العرب - تحت مظلة جامعة الدول العربية - فى صياغة مستقبل ثقافى واعد، والتصدى للتحديات التى يفرضها علينا الإيقاع المتسارع لمتغيرات العالم العاصفة التى لا تزال تصدمنا بنتائجها الخطيرة.

وإذا كانت التحولات المتدافعة سمة أساسية لإيقاع عصرنا الذى تداعت فيه الحواجز المكانية والزمانية، نتيجة الثورة المذهلة فى تقنيات الاتصال التى جعلت من الكوكب الأرضى قرية كونية صغيرة، فإن هذه التحولات تفرض

علينا إعادة النظر فى الكثير من أفكارنا التى درجنا عليها ، والمشكلات التى لم نولها ما تستحق من الاهتمام والتأمل ، خصوصا بعد أن تضافرت العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية مع آليات التحولات التقنية ، على نحو غير مسبوق فى تاريخ البشرية كلها بوجه عام، وتاريخ وطننا العربى بوجه خاص . وهو وضع يحتم علينا معرفة الشروط الجديدة المفروضة على كوكبنا الأرضى ، وطبيعة العلاقات والصراعات التى أصبحنا طرفا فيها ، وحقيقة القوى التى علينا مواجهتها ، مُزَوّدين بوعى جذرى مغاير ، نابع من عمق إدراكنا لمتغيرات الكوكب الأرضى وشروط أوضاعه الجديدة التى لم تتكشف كاملة بعد .

ولا يظنن ظان أن الاهتمام بموضوع «اللغة والثقافة العربية خارج الوطن العربى» هو اهتمام بموضوع لا يتناسب وتحديات الحاضر أو كوارثه التى تداعت منذ أحداث الحادى عشر من سبتمبر الشهيرة ، فى سياق الشروط الملازمة لأحداث خطيرة ، لا تزال تحدث تغييرات غير مسبوقة فى أوضاعنا العربية . إن الأمر على النقيض من ذلك ، فالاهتمام باللغة اهتمام بالوجود الذى تجسِّده وتتجسد فيه ، وهو اهتمام بالفكر الذى يواجه شروط هذا الوجود كى يستجيب إليها استجابة التحدى أو التمرد . وأخيرا ، هو اهتمام بالخطاب الذى يصوغه هذا الفكر ، تعبيرا عن همومه ومطامحه ، وتبريرا لمواقفه ، وتحديدا لقضاياه . وما أكثر حديثنا - فى العقود الأخيرة - عن «الخطاب العربى» وحاجته إلى التغيير ، وذلك على نحو متكرر فى مؤتمرات كثيرة ، وكتابات عديدة ، جعلت عنوانا لها : «تجديد الخطاب الثقافى» أو «نقد الخطاب الدينى» أو حتى «نقض الخطاب السياسى» .

ويكتسب موضوع «اللغة العربية» أهمية خاصة فى سياقات التحولات المعاصرة ، خصوصا فى علاقة «اللغة العربية» بالتحديات المفروضة عليها

وعلى الناطقين بها من العلوم الحديثة التى تتزايد مخترعاتها يوما بعد يوم، منتجة وفرة هائلة من الاصطلاحات المنتسبة إلى لغة الأقطار المتقدمة التى تسهم أكثر من غيرها فى تطوير العلوم والإضافة الكمية والكيفية التى تؤدى إلى تسريع عجلة المخترعات أكثر وأكثر. وهو ما تبدو اللغة العربية كما لو كانت تستجيب إليه استجابة السلب، نتيجة عدم تطور علاقات إنتاج المعرفة وأدواتها فى الأقطار الناطقة بها. ولا تزال اللغة العربية أسيرة هذا الوضع الذى تأخذ فيه أكثر مما تعطى، وتنقل أكثر مما تضيف، وتتَّبع أكثر مما تبتدع، نتيجة عوامل سياسية واقتصادية وثقافية لابد من مواجهتها، والتصدى لها بالتحليل والنقد. ويؤكد وجود هذه العوامل حقيقة أن أوضاع اللغة العربية لا يمكن مناقشتها إلا بمناقشة العوامل المؤثرة فيها والتى تبقيها رهينة الشروط التى تجعلها على ما هى عليه.

ولا يقتصر المشكل فى ذلك على متغيرات التقدم المتزايد للعلوم الحديثة ومخترعاتها فحسب، فهناك ظاهرة «العولمة» التى تتراكم نتائجها فى إيقاع متسارع على كل المستويات وفى كل المجالات، فتترك آثارها على اللغات الوطنية والقومية، خصوصا تلك التى تقع فى دوائر التأثير المباشر للعولمة، فتغزوها التراكيب والمفردات القادمة من اللغة السائدة التى تتجسد بها مقولات العولمة وثقافاتها التى تعادى ثقافة التنوع، وتسعى إلى فرض نموذج ثقافى مهيمن، خلال عملية تنميط تستبدل بالتنوع الوحدة المفروضة ثقافيا. والنتيجة هى اتساع مدى الغزو اللغوى من اللغة الصاعدة عولميا إلى اللغات المحلية التى لا تكف لغة العولمة عن اقتحامها والاستيطان المتزايد لتراكيبها ومفرداتها. أقصد الاستيطان الذى يقوى مع ضعف المقاومة الداخلية، وانطباق مقولة ابن خلدون عن ولع المغلوب بتقليد الغالب.

ويضيف هذا الوضع إلى رواسب ما ترتب على الأوضاع الاستعمارية التى تركت آثارها اللغوية فى العالم الثالث، سواء فى ظاهرة استبدال لغة المحتل باللغة الوطنية، أو ظاهرة الازدواج اللغوى التى تظهر عند ذوى اللسانين من الكتَّاب والكاتبات الذين يكتبون بالعربية والإنجليزية، أو العربية والفرنسية، أو العربية والإسبانية أو الألمانية. . إلى آخر اللغات التى اقترنت بالحضور الاستعمارى فى الوطن العربى. وما الكتابات التى تمتد من قوت القلوب الدمرداشية إلى أهداف سويف فى مصر، أو من جبران خليل جبران إلى أمين معلوف فى لبنان، سوى نماذج فى السياق الذى أنتج كتابات محمد ديب وآسيا جبّار والطاهر بن جلّون فى اللغة الفرنسية، وكتابات إدوار سعيد وعشرات من أشباهه فى اللغة الإنجليزية التى تتزايد الفضاءات التى تحتلها عاما بعد عام. ولا تزال ظاهرة الاستبدال اللغوى المقرونة بظاهرة الازدواج اللغوى حقيقة ملموسة، لم تنقض بانتهاء الاستعمار القديم، وإنما استمرت مقترنة بأوضاع جديدة، أحدثها - بالقطع - الصعود المعاصر للعولمة التى استبدلت بالاستعمار القديم أشكالا أكثر مراوغة وعصرية.

ولحسن الحظ، لم تكن ظاهرة الاستبدال اللغوى ظاهرة تبعية ثقافية على طول الخط، فقد خلقت الأوضاع الاستعمارية نقيضها، وتولدت من علاقاتها أشكال مقاومتها. ومن هذه الأشكال ما اتخذ لغة الاستعمار لغة لمقاومة الاستعمار، كما حدث فى حالة كتَّاب الجزائر على سبيل المثال، أو كتَّاب الأقطار الإفريقية والآسيوية الذين اغتربوا عن لغاتهم القومية، واضطروا إلى الدفاع عن هوياتهم الحضارية ومطامحهم السياسية والاجتماعية بلغة الاستعمار التى لم يعرفوا غيرها، وذلك فى سياق مرحلة التحرر الوطنى التى أنتجت ظواهر مشابهة على امتداد اللغات التى خضعت أقطارها لأشكال الاستعمار الاستيطانى المتعددة. ويشبه ذلك إلى حد ما،

ومع بعض الاحتراس، ما حدث بعد انتهاء مرحلة الاستعمار القديم، ومااقترن بمقاومة أشكاله الجديدة، خصوصا فى «خطاب ما بعد الاستعمار» (أو خطاب ما بعد الكولونيالية) الذى صاغه أبناء العالم الثالث الذين استخدموا لغة العالم الأول لنقض دعاواه الاستعمارية المبطنة، والكشف عن آليات سيطرته المعاصرة على مصائر دول العالم الفقير. والنموذج الأشهر لخطاب ما بعد الاستعمار هو كتابات إدوار سعيد التى لفتت إليها أنظار العالم كله، منذ أن أصدر كتابه «الاستشراق» سنة 1978.

- 2 -

اقترنت تجليات خطاب ما بعد الاستعمار - فى المجالين الإبداعى والفكرى- بظاهرة جديدة لها آثارها اللغوية. هى ظاهرة «الهُويات المزدوجة» إذا شئنا التحديد الصارم، أو ظاهرة الجنسيات المزدوجة إذا شئنا التبسيط أو التخفيف. وهى ظاهرة اقترنت بحضور الكتّاب الذين استبدلوا بلغتهم الأم لغة جديدة مع جنسية جديدة فى الوقت نفسه، أو حافظوا على لغتهم الأصلية التى لم تقلل من تميزهم فى الكتابة باللغة الوافدة التى اقترنت بجنسية جديدة. وتلك ظاهرة صاغ مشكلاتها النفسية والعقلية على نحو كاشف أمين معلوف فى كتابه الذى ترجم إلى العربية مؤخرا بعنوان: «الهُويات القاتلة» وذلك فى الاتجاه نفسه الذى مضى فيه إدوار سعيد فى كتابه الدال «خارج المكان». وكلا الكتابين نموذج على هذه الظاهرة الجديدة التى تزدوج فيها اللغة ازدواج الهُوية، وتؤدى العلاقة المتبادلة والمتوترة بين اللغتين (الأصلية والوافدة) من الأدوار ما يترك أثره على كلتا اللغتين.

ولذلك يحدثنا المختصون عن أثر اللغة العربية (بل حتى العامية المصرية) على التراكيب الإنجليزية للغة أهداف سويف الإنجليزية فى رواياتها التى أصبحت مقروءة على امتداد العالم كله. والأمر نفسه، يمكن ملاحظته فى الاستخدام اللغوى العربى للذين تعودوا الكتابة بلغة أجنبية، تترك - لقوة تأثيرها - ملامحها التركيبية والمعجمية على استخدامات اللغة الأم.

ومن المؤكد أن هذه الظاهرة ما كان يمكن بروزها على هذا النحو إلا بعد متغيرات عديدة، بعضها قديم يعود إلى الحقبة الاستعمارية، وبعضها حديث يرجع إلى حقبة التحرر الوطنى، وبعضها الأخير معاصر يرجع إلى صعود العولمة بلوازمها الثقافية والاجتماعية، فضلا عن نقائضها الفكرية التى لم تفارق المدى الحيوى لخطاب ما بعد الاستعمار. وقد اقترنت هذه المتغيرات بالعديد من عمليات الحراك الجغرافى الذى أدّى إلى نشأة المهاجر العربية التى لم تكف عن الوجود فى العالم غير العربى لأسباب اقتصادية وسياسية ودينية. وهى مهاجر سرعان ما لحقت بها المنافى العربية، نتيجة تزايد أعداد الفارين من أوطانهم لأسباب سياسية بالدرجة الأولى.

وقد تجاوبت المهاجر والمنافى فى إنتاج أجيال أخذت صلتها باللغة الأم تضعف بالتدريج، إلى أن وصلنا إلى الأجيال الأحدث التى لا يعرف الكثير من أبنائها اللغة العربية. ولذلك أصبح الفارق واضحا بين الأجيال الأولى من المهاجرين العرب، وبخاصة اللبنانيين أو الشوام، فى الأمريكتين، والأجيال الحالية. فالأجيال الأولى ظلت حريصة على تواصلها الثقافى مع الوطن واللغة الأم، فأنشأت المجلات والجرائد العربية، وأصدرت من الأعمال الأدبية العربية ما أثبت قوة الحبل السرى الذى يصلها بالأم. وما مسميات من مثل: «العصبة الأندلسية» أو «الرابطة القلمية» سوى دليل على

ذلك، جنبا إلى جنب غيرها من الأعمال الأدبية التى لم تضع هُويتها العربية فى «مرآة الغرب» - إذا استخدمنا عنوان أحد أعمال إيليا أبى ماضى.

وللأسف، فقد انتهت العلاقة الوثيقة بالوطن واللغة الأم مع الأجيال الحالية التى ولدت فى الغرب، وانقطع الحبل السرى مع لغة الأصل فى حالات كثيرة. وكانت النتيجة غلبة الاستبدال اللغوى على الازدواج اللغوى، وظهور كتاب من أصل عربى لا يعرفون العربية، ويكتبون بغيرها من اللغات التى ولدوا فى ثقافاتها وتعلموا فى مدارسها. ولا يشغل القارئ الأمريكى - أو غير الأمريكى - نفسه بأصلهم العربى، وإنما بإبداعهم الذى ينتسب إلى ثقافة الأقطار التى يعيشون فيها بأكثر من معنى. ويضطر بعض أبناء هذه الأجيال من الذين تؤرقهم جذور الهُوية إلى تعلم اللغة العربية فى الجامعات الأمريكية والأوروبية، شأنهم فى ذلك شأن المهتمين بالثقافة من أبناء هذه الأقطار.

هذه الأوضاع الجديدة هى بعض المكونات الحاسمة للسياق المعاصر لموضوع «اللغة والثقافة العربية خارج الوطن العربى». أقصد السياق الذى لا يقتصر على الأوضاع التى أشرت إليها فحسب، وإنما يشمل - إلى جانب ذلك - أوضاع الثقافة العربية فى البلدان الإفريقية والآسيوية التى انتشرت فيها اللغة العربية بفضل الإسلام، وعبر وسائط عديدة، فأصبحت قرينة الدين الذى يجمع المسلمين العرب بالمسلمين غير العرب فى كل مكان على امتداد الكوكب الأرضى، وذلك بما يؤكد الدور الدينى للغة العربية فى الوصل بين الملايين من المسلمين الذين لا تصح شعائرهم الدينية إلا باللغة العربية، الأمر الذى يحتِّم حرصهم عليها، وضرورة تعلمها وتعليمها.

وإذا كانت الرابطة القومية المنعكسة فى اللغة هى الرابطة التى تجمع العرب فى المهاجر والمنافى، على امتداد الكرة الأرضية، فإن الرابطة الدينية المتجسّدة فى اللغة هى عامل الوصل بين المسلمين فى كل مكان، وصلة الرحم التى تعطف العرب على غير العرب، أو تضع الناطقين باللغة العربية من غير العرب موضع الحاجة إلى الدعم العربى الدائم والعناية المستمرة. وللأسف، فإن جوانب السلب فى الرابطة الأخيرة لا تقل عن جوانبها فى الرابطة الأولى، ذلك على الرغم من أن مسلمى إفريقيا وآسيا وأوروبا لايزالون يسهمون إسهاما متواصلا فى خدمة الثقافة العربية، والإضافة إليها فى مجالات التأليف والإبداع والتعليم على السواء. والتعريف بجهودهم ودعمها واجب عربى بالمعنى القومى والدينى، خصوصا أنه لا فاصل بين المعنيين فى أفق اللغة العربية التى لا يعرف تراثها المتجدد فاصلا حاسما بين القومى والدينى.

وترجع بعض الجوانب السلبية المرتبطة بتقصيرنا فى حق الثقافة واللغة العربية، فى الأقطار الآسيوية والإفريقية وبعض الأقطار الأوروبية التى توجد فيها كثافة سكانية مسلمة، إلى أننا لا نزال بأكثر من معنى واقعين تحت هيمنة المركزية الأوروبية الأمريكية ثقافيا، الأمر الذى يجعلنا ننظر دائما إلى الغرب الأوربى الأمريكى بوصفه مصدر التقدم الوحيد ومصدر الخطر الأوحد فى الوقت نفسه. ولذلك تتحمس أجهزتنا الثقافية ومؤسساتنا الأكاديمية فى معرفة ما يدور فى العالم الأوروبى الأمريكى ثقافيا، وتقل الحماسة فى التعامل مع المشرق الآسيوى أو الجنوب الإفريقى وما يقع موقعهما. والدليل على ذلك واضح فى بعثاتنا التعليمية، وفى مجال الترجمات التى نقدمها عن اللغات الأجنبية، وفى درجة عمق أو اتساع علاقاتنا الثقافية الخارجية. والأمر نفسه ينسحب على الثقافات التى

لاتشارك مشاركة حاسمة فى آليات الهيمنة التى ينطوى عليها صعود العولمة، سواء عن طريق الشركات المتعددة والمتعدية الجنسية، أو المنظمات المؤازرة، أو الأجهزة الإيديولوجية التى تشيع ثقافة العولمة عبر الكرة الأرضية. وأعنى بهذه الثقافات ما تنتسب إلى اللغة الإسبانية والبرتغالية فى أمريكا اللاتينية التى تضم مهاجرها الملايين من ذوى الأصول العربية الذين يحتاجون إلى ما يصلهم وصلا عميقا - سياسيا وثقافيا ولغويا - بوطنهم العربى الأم.

ولا يخفى عن أحد أن الجاليات العربية المدعومة ثقافيا يمكن أن تؤدى من الأدوار السياسية فى مهاجرها ما يخدم الأهداف القومية، ويسهم فى تحقيق مطالبها العادلة من المجتمع الدولى الذى ينبغى أن يساند الحقوق المشروعة للشعوب العربية، وعلى رأسها الشعب الفلسطينى. والدور الحيوى الفاعل الذى يقوم به أكثر من خمسة ملايين من المسلمين لهم تمثيلهم فى الحكومة الفرنسية أوضح من أن أشير إليه. وأضيف إلى ذلك مئات الملايين من الناطقين باللغة العربية فى آسيا وإفريقيا الذين لابد أن تزداد وسائل اتصالهم بالثقافة واللغة العربية، فالعمل على توسيع آفاق معارفهم الثقافية باللغة التى تجمعنا بهم مهمة لا تقل أهمية عن تحديث هذه المعارف ووصلها بالمتجدد الواعد فى حياتنا العربية.

ويقتضى ذلك - بالقطع - العمل الدؤوب على استكمال معرفتنا بأحوال العرب وذوى الأصول العربية الموجودين على امتداد المهاجر والمنافى المنتشرة عبر أقطار الكرة الأرضية. وتشجيع البحوث المرتبطة بدراسة أحوال اللغة العربية وثقافاتها فى هذه الأقطار مسألة واجبة، تستحق التشجيع والرعاية. ويمكن للمؤسسات الأكاديمية والثقافية أن تسهم فى هذه المهمة بإصدار المجلات والدراسات المهتمة بأحوال اللغة العربية خارج حدودها.

وليت الجامعة العربية تفكر جديا فى إنشاء مركز علمى يهدف إلى الدراسة والتعريف بالعرب وذوى الأصول العربية فى المهاجر والمنافى، ووصلهم بأوطانهم التى لا تزال فى خواطرهم، ولا يزالون فى حاجة إلى معرفة المتجدد من أحوالها. ويؤكد حاجتنا إلى وجود هذا المركز المتخصص نقص معلوماتنا الفادح عن امتداداتنا العربية عبر الكرة الأرضية من ناحية، وعن أوضاع اللغة العربية والقائمين عليها فى أقطار العالم العديدة غير الناطقة باللغة العربية.

وإذا كان من واجبنا تحقيق التواصل الحميم مع أبناء لغتنا والناطقين بها فى كل مكان خارج العالم العربى، تأكيدا لإيماننا بما يربطنا بهم ثقافيا، فمن واجبنا بالقدر نفسه أن نعينهم على مواجهة المشكلات التى يواجهونها، ودعمهم فى الاتجاه الواعد الذى يؤكد صعودنا وصعودهم. ولن يتحقق مانصبو إليه فى هذا المجال إلا إذا كانت الطاقة التى نضخها فى اتجاههم هى ثقافة عربية متجددة، تخلو من التعصب والتطرف وكل لوازم الأصولية، وتعمر بالتسامح وقبول الاختلاف، ثقافة إبداعية تمنح المنتسبين إليها قوة خلاّقة لا تكف عن الإبداع فى مدى واعد لا نهاية لإمكاناته الرائعة.

تجربة فرانكفورت: ما لها وما عليها(*)

انتهى معرض فرانكفورت العالمى للكتاب منذ حوالى شهر، لكن أصداء المشاركة العربية فيه لا تزال باقية، ولا تزال الأقلام تتناول الجوانب والآثار المختلفة لهذه المشاركة. وكالعادة، يصر البعض على اختزال المشاركة فى بعض جوانبها السلبية، بينما يذهب البعض الآخر إلى إبراز الجوانب الإيجابية وحدها، وتضخيمها إلى الدرجة التى تستفز الكثيرين. والواقع أن المشاركة العربية فى فرانكفورت كانت ناجحة بوجه عام، ومفيدة إلى درجة كبيرة. وكان يمكن لنجاحها أن يكون أكثر بكثير مما تحقق لولا سلبيات لابد من تسليط الضوء عليها، إلى جانب الإيجابيات التى تستحق الإشادة بها، وتحية للذين قاموا بإنجازها، فذلك هو المدخل السليم للحديث عن هذه التجربة المهمة.

وقد سبق أن تحدثت عن الإيجابيات والسلبيات فى مقالتى الأسبوعية فى جريدة "الحياة". وهو الأمر الذى لفت انتباه مَنْ يتابعون ما أكتبه فى "الأهرام" من أصدقاء أعتز برأيهم، كما أستجيب إلى ما طالبوا به من

(*) نشرت بجريدة الأهرام 15 نوفمبر 2004م.

إجمال ملاحظاتى حول تجربة فرانكفورت فى "الأهرام" لتعزيز الإفادة وتأكيدها. وقد استجبت إلى هذا الطلب من منطلق إدراكى لأهمية الدور الذى قامت به مصر فى إنجاح هذه المشاركة على المستوى الرسمى الذى تجلى فى حضور السيدة الأولى فى حفل الافتتاح، والدعم اللامحدود الذى قدمه وزير الثقافة المصرى فاروق حسنى، ووراءه هيئات وزارة الثقافة المصرية التى قدّم بعضها الكثير فى صمت ودون ضجيج إعلامى، وذلك جنبا إلى جنب الدعم غير الحكومى الذى قام به اتحاد الناشرين المصريين الذى يرأسه إبراهيم المعلم الذى هو رئيس اتحاد الناشرين العرب، فضلا عن الحضور الفاعل من المثقفات والمثقفين المصريين الذين كان لإسهامهم أكبر الأثر فى إنجاح تجربة فرانكفورت.

وقد فرض الدور المصرى نفسه بقوة فى إنجاح أيام فرانكفورت العربية، كما ظهر قبلها فى التخطيط والإعداد والتنفيذ. وكان من الطبيعى أن يكون المشاركون من المثقفين المصريين أكثر من غيرهم فى العدد، وذلك بحكم الريادة التاريخية والحضور الحيوى والدور الأكثر فاعلية الذى يمارسه المثقفون المصريون. ولم يكن مصادفة أن يكون الأمين العام للجامعة العربية مصريا، ورئيس اتحاد الناشرين العرب مصريا، وأول الأدباء العرب الحاصلين على نوبل مصريا، الأمر الذى كان يفرض مسؤولية خاصة فى المشاركة والأداء، وحرصا على الإسهام الذى يؤكد المعنى القومى، ويجسّد روح المبادرة والدعم والتعاون والإيثار. وقد لَمَزَ الحضور المصرى الكثيف البعض ممن تساءل - بحسن نية - عن غلبة المشرفين المصريين، وعن كثافة التمثيل المصرى، وكلاهما أمر طبيعى إذا تركنا الحساسيات التقليدية. ومن المفارقات الدالة - فى هذا الصدد - أن التمثيل العددى للوفد اللبنانى الرسمى من المثقفين والمثقفات كان هو الثانى بعد الوفد المصرى. ولم يكن

ذلك مجاملة للبنان وإنما استجابة لإسهاماتها الثقافية المتزايدة فى مجالات كثيرة. ويبدو أنه قد آن الأوان لمناقشة أسس التمثيل القومى، وهل هى قائمة على الاختيار الكمى الذى يقوم بالتسوية بين الدول العربية عدديا، بعيدا عن مدى الإنجاز وتأثيره، أو على الاختيار الكيفى الذى يهدف إلى التمثيل القومى المُشَرِّف أمام العالم، بعيدا عن نعرات العصبية الإقليمية. ولم يكن المثقفون المصريون فى فرانكفورت مصريين بل كانوا عربا، ينتسبون إلى ثقافة قومية واحدة، حريصين على تأكيد جوانبها الإيجابية فى مواجهة العالم كله.

وإذا كان من حق غسان سلامة وزير ثقافة لبنان الأسبق - وهو من أبرز المثقفين العرب- أن نقدّم إليه التحية لأن مبادرة المشاركة فى فرانكفورت صدرت منه، وظل يرعاها حين كان وزيرا، فمن الواجب تحية عمرو موسى الأمين العام للجامعة العربية الذى تحمس للمبادرة وظل يرعاها، حريصا على إنجاحها، متحملا فى سبيل ذلك الصغائر والمضايقات من البعض، ولم يتردد فى التبرع لتكاليف المشاركة العربية بستين ألف دولار قيمة جائزة حصل عليها. وظل سلوكه فى التوجيه والإشراف ومتابعة التنفيذ مثالا للحماسة الصادقة والتواضع الجميل الذى لم يعرفه - للأسف - بعض من اختارهم للإشراف على التنفيذ. وقد كان لإيمان عمرو موسى بأهمية المشاركة العربية فى معرض فرانكفورت أثره الأكبر فى إبقاء قوة الدفع مستمرة، متزايدة، إلى أن تحققت المشاركة، ونجحت، وحققت إيجابياتها.

وأولى هذه الإيجابيات أن المشاركة العربية أتاحت للثقافة العربية أن تعرض على العالم كله تنوعها الخلاّق، وثراءها الفكرى والإبداعى، خصوصا فى مواجهة أولئك الذين يلصقون صفات الإرهاب بالثقافة العربية بوجه عام. ولا شك أن ما قدمته الثقافة العربية فى فرانكفورت قد أثبت

للعالم كله أن هذه الثقافة معادية للإرهاب والتطرف والتعصب، فى توجهاتها الأصيلة التى تسعى إلى تأكيد إنجازها الإنسانى الذى يسهم فى تقدم البشرية كلها. ولا شك أن الأوروبيين بعامة والألمان بخاصة قد أدركوا رغبة هذه الثقافة فى الحوار الإنسانى، وطابعها المتسامح، وحرصها على تجسيد القيم التى تعلو بالإنسان وتدفعه فى أفق التقدم اللانهائى. وهو حرص يستمد أهميته من معناه الذى ينقض التعصب ويحاربه، مؤكدا قدرة هذه الثقافة على أن تتخلص من العناصر الطفيلية الضارة التى تسىء إليها. ولذلك كانت المشاركة فى معرض فرانكفورت فرصة عظيمة للرد العملى على كل الذين لا يزالون يلصقون الاتهامات الظالمة بالثقافة العربية، كما كانت دليلا عظيما لكل الذين يدافعون - فى العالم كله - عن القيم الإنسانية والحضارية التى تنبنى عليها هذه الثقافة.

وكانت الإيجابية الثانية قرينة أفق الحوار الذى انفتح ليتسع على أساس من الاحترام المتبادل، وتقدير الدور التاريخى الذى لا تزال تقوم به الثقافة العربية فى تواصلها الخلاّق، وفى توهجها السمح الذى لا يكف عن الإشعاع. وقد كان لوجود المستشار الألمانى جيرهارد شرودر للمرة الأولى لافتتاح المعرض دلالته التى لا تخطئها العين، كما كانت كلمته الكاشفة بداية لمرحلة واعدة من الحوار، ومنطلقا ممكنا لعمل مشترك فى سبيل تحقيق مستقبل أفضل للجميع. وكان الاحتفاء الألمانى الرسمى والإعلامى والثقافى تعبيرا عن الرغبة المتزايدة فى اكتشاف المزيد من الجوانب الإيجابية للثقافة العربية، وتجسيدا لإمكانات التواصل التى لابد أن نثريها نحن العرب، ونسعى إلى تحقيقها بروح المسؤولية التى ترتفع إلى مستوى التحدى، ولا تقنع بالضجيج الإعلانى الفارغ. وأتصور أن زيادة ٢٠٪ فى نسبة الترجمة من العربية إلى الألمانية، خصوصا فى الإنتاج الثقافى العربى

المعاصر، فى الأشهر السابقة على افتتاح معرض فرانكفورت (فيما أكدت الببليوجرافيا التى أعدتها منال عمر وأصدرها المجلس الأعلى للثقافة) إنما هى مؤشر على زيادات أخرى ممكنة، تسهم فى تعميق أفق الحوار بين الثقافات، لا العداء ولا الصراع بين الحضارات.

وإذا كان الحوار الفعلى الذى دار فى فرانكفورت دار أغلبه بين العرب والعرب، فى مناسبة جمعت بين مثقفى الأقطار العربية، فإن هذا الحوار قد أتاح من فوائد المعرفة والتعارف وتبادل الآراء الكثير، الأمر الذى اكتسب معنى خاصا فى حضور المثقفين الألمان الذين بذلوا الكثير للتعريف بالأدب العربى وترجمته إلى اللغة الألمانية، وعلى رأسهم: هارتموت فندريش ودوريس كيلياس وشتيڤان فايدنر وغيرهم. وكانت الإضافة البهيجة معرفة المثقفين العرب بأقرانهم العرب الذين هاجروا - أو نفوا طوعا أو كرها - إلى ألمانيا، وعاشوا فيها، وأصبحوا من كبار كتابها، كما أصبحوا أصحاب أصوات مؤثرة بالإيجاب فى حالات، وبالسلب فى حالات. وهو موضوع يستحق تحليلا مستقلا.

ويمكن أن نضيف إلى الإيجابيات توسيع مفهوم معرض فرانكفورت، وعدم الاقتصار على أنشطة تسويق الكتاب التى تحققت فيها مؤشرات إيجابية، حتى لو كانت أقل من المطلوب. فقد أسهمت المشاركة العربية فى تأكيد البعد الثقافى - الإبداعى الملازم للكتاب، وذلك على مستويين: الأول: الندوات والقراءات التى أتاحت للقراء الألمان معرفة ولقاء المبدعات والمبدعين العرب الذين قرأوا إنتاجهم مترجما إلى الألمانية، وأقرانهم من الذين لم يترجم إنتاجهم بعد. والثانى: تقديم فنون الإبداع العربى، وذلك بما أضاء سماء فرانكفورت - فى داخل المعرض وخارجه - بإبداعات اثنتى عشرة فرقة فنية مع عشرين معرضا، كان لها جميعا حضور السحر الذى

جعل من العروض الإبداعية والمعارض الفنية درة المشاركة العربية، وأكثرها تأثيرا فى الجمهور الألمانى الذى أدهشته هذه الأعمال بتقديم صورة لم يكن يعرفها عن ثقافة العرب المحدثين. وقد ازدحم هذا الجمهور لمشاهدة هذه الأعمال فى دارى أوبرا فرانكفورت الجديدة والقديمة، وفى مسرح الأندلس الذى أقيم بساحة المعرض، فضلا عن متحف الفنون، ومتحف السينما، ودار الأدب، وبعض الميادين العامة.. إلخ. وكان الوهج الإبداعى يبدأ بالكتاب، ويجاوزه إلى الذين كتبوه، ومنهم إلى الذين أبدعوا فى موازاتهم، وذلك بما فتح قاعات عرض الكتاب العربى بفنونه المصاحبة على مدينة فرانكفورت كلها، كما فرض الاستقبال الذى صاغت وسائل الإعلام الألمانية جوانبه الإيجابية.

- 2 -

من أهم الإيجابيات التى كشفت عنها المساهمة العربية فى معرض فرانكفورت إمكانات النجاح اللا محدود على المستوى القومى فى المجال الثقافى، سواء فى علاقتنا - نحن العرب - بأنفسنا، أو علاقتنا بالعالم حولنا. وإذا كانت السياسة ظلت تفرقنا، وتباعد بيننا، وتزرع على امتداد الوطن العربى بذور الفرقة والانقسام، نتيجة غلبة طبائع الاستبداد وتنافر الأنظمة التى لا يرى بعضها أبعد من قدميه، فإن الثقافة، على العكس من السياسة، قادرة على الجمع بين التيارات المتباينة، وتأسيس الحوار بين الإخوة الأعداء فكريا من حيث الظاهر، وذلك بسبب قيمها ومبادئها التى تعلى من شأن التسامح، وتقوم على احترام الاختلاف، والإيمان بأن التعددية كالتنوع مصدر للثراء.

وكما أثبتت الثقافة العربية قدرتها فى الماضى على الوصل بين الشعوب العربية التى مزقتها صراعات الأخوة الأعداء من ملوك وأمراء الطوائف، قديما، على امتداد عصور الشقاق والتناحر، فقد أثبتت هذه الثقافة قدرتها فى العصور الحديثة على وصل ما انقطع من علاقات سياسية، وعلى رأب كل صدع ينتج عن خلافات الحكام، ولذلك ظل المثقفون العرب يتبادلون الإنتاج الذى يتحاورون حوله، كما ظلت صلاتهم قائمة وتعاونهم فعالا رغم كل عواصف النزاع السياسى بين أقطارهم. وبقدر ما جمعت بين الكثير منهم محن الاضطهاد السياسى المقرون بالعسف الأمنى، فى هذا البلد العربى أو ذاك، جمعت بينهم المنافى التى قاربت ما بينهم فى الهموم والأمانى والأحلام التى لا تزال مقترنة بالتقدم والحرية فى كل المجالات والميادين. ولاتزال قوة الثقافة قادرة - من هذا المنظور - على أن تمضى بالحوار العربى الثقافى إلى ما لا حَدَّ له أو نهاية، وتأكيد التنوع الخلاق الذى تأباه السياسات القائمة، وترفضه الأنظمة الجامدة، بينما هو مبدأ تغتنى به الثقافة، وتزدهر، ويتعدد به ثراء تياراتها، شريطة أن يظل قرين العقلانية الحرة التى تخلو من التعصب والتطرف وترفض الاتِّباع والتبعية.

وقد أحسن عمرو موسى صنعا عندما استجاب للذين طلبوا منه التركيز على العمل الثقافى الذى أهملته الجامعة العربية طويلا على حساب السياسة، وذلك من منطلق إيجابيات هذا العمل فى تأسيس قيم الوحدة التى تقوم عليها الجامعة العربية من ناحية، وإسهام هذا العمل فى تهيئة المناخ الملائم لحل النزاعات السياسية من ناحية ثانية. وقد أثبتت المشاركة العربية فى فرانكفورت الإمكانيات القومية للعمل الثقافى، فقد تجاوبت الإنجازات الثقافية للأقطار العربية، مؤكدة قيمة التنوع الخلاق للثقافة العربية فى كل مجال، وقيمة التعاون العربى فى تحقيق المنجزات، بل قدرة العمل الثقافى

على تحقيق المعجزات . وقد كان البعد القومى دالا على نحو بهيج فى العرض الفنى ليوم الافتتاح ، حيث أسهمت دار الأوبرا المصرية فى تقديم معالجة عصرية لشهرزاد كورساكوف ، وكان إخراج وليد عونى اللبنانى إضافة متجاوبة المغزى والدلالة مع أداء والحان نصير شمة العراقى . ورغم كل ما يمكن أن يُوجَّه إلى هذا العرض من نقد المختصين ، وقد فعلوا ، لكن معناه يظل ماثلا فى تجاوب الإسهام المصرى اللبنانى العراقى ودلالاته الإيجابية . وبالقدر نفسه ، كان تجاوب العروض العربية ، وتعاون المشرفين العرب ، وحوارات المثقفات والمثقفين التى لم تهدأ ، فرصة رائعة لإظهار مايمكن أن يتحقق من إنجازات قومية فى مجال الثقافة . ولا يحتاج الأمر من عمرو موسى - فى هذا الاتجاه الواعد - سوى تفعيل المنظمة العربية للثقافة والعلوم ، وتحريرها من سباتها وسلبيات القائمين عليها ، شأنها فى ذلك شأن بقية الأجهزة الثقافية العرجاء . وأتصور أن التفكير فى المزيد من أنواع المشاركة الثقافية العربية سوف يفتح الأبواب المغلقة حول الجامعة العربية ، سياسيا ، ويساعدها على تحقيق قوة دفع قومى ، تنعكس بالإيجاب على الفعل السياسى .

وليكن العام الذى يمتد بعد معرض فرانكفورت مناسبة طيبة لتأكيد التعاون العربى ، والمضى به إلى الأمام ، وذلك فى مدى الفعل الذى يمكن أن يكون تجريبا لمستقبل العمل الثقافى الذى تنهض به جامعة الدول العربية ، تفعيلا لدور بالغ الأهمية من أدوارها ، وتأكيدا لنوع مختلف من الثقافة العربية التى لابد من إبرازها فى كل حوار ممكن بين الشرق والغرب ، أو الجنوب والشمال . ولا أمنع نفسى من التطلع إلى أن يكون نجاح الجامعة العربية فى استكمال أنشطتها الثقافية فى فرانكفورت وبقية المدن الألمانية هذا العام ، من منظور التأثير الثقافى الحقيقى وليس الدعائى ، نموذجا متكررا فى

غير ألمانيا من عواصم العالم الغربى وأقطاره، خصوصا تلك الأقطار التى تهيمن القوى الصهيونية على أجهزة إعلامها. وتلك مهمة عسيرة، وتحد بالغ الصعوبة، ولكن العسير يهون فى سبيل الهدف القومى، وأصعبَ التحديات يمكن مواجهتها بالإرادة القوية والخبرة اللازمة.

وربما كانت مسألة الخبرة هذه هى التى تستحق لفت الانتباه إليها، وتوسيع دائرتها لتشمل - إلى جانب مصر - الأقطار الغنية بخبراتها. ولست أدرى - فى هذا المجال- لماذا لم تضم اللجنة التى أوكل بها الإشراف على معرض فرانكفورت اسم غسان سلامة؟! وهو الذى اقترح المشاركة العربية حين كان وزيرا للثقافة فى لبنان، وهو من العقول العربية القادرة على التخطيط الناجح والرؤية الثاقبة. وهو مثال على غيره من الرموز الثقافية العربية التى أرجو أن يستفيد بها عمرو موسى الأمين العام، ويستعين بما لديها من رؤى وتجارب فى صياغة استراتيجية عربية قادرة على تحقيق الحوار العربى - العربى أولا، والحوار العربى الغربى ثانيا. وأخشى ما أخشاه أن يظل عمل الجامعة العربية بلا رؤية ثقافية جذرية، تسهم فى انتشال العمل العربى - العام من وهدته، وتندفع به إلى الأمام فى الأفق العربى أولا، والأفق العالمى ثانيا. وكلى ثقة أن الإيجابيات التى تحققت فى هذا الاتجاه لابد أن تدفع إلى غيرها، على مدى الحلم الذى يتحقق بالإرادة العفية والقدرة الغنية.

وأتصور أن الإيجابيات التى تحققت- فى فرانكفورت - توجب تحية عمرو موسى الذى يرجع إلى حماسته وإخلاصه أكثر النجاح الذى تحقق. أما السلبيات فمردها إلى غيره من المساعدين له الذين لم يحسن اختيار بعضهم للأسف. وكانت أولى هذه السلبيات تغليب الكم على الكيف فى التخطيط والتنفيذ كما سبق أن أوضحت. ولا أزال لا أرى فائدة كبيرة فى

حشد أكثر من مائتى مثقف ومثقفة مع عشرات المعارض والعروض وعدد هائل من الندوات موزعة على أماكن كثيرة جدا. ولم يكن أكثرها ناجحا تماما، بل كان بعضها ضارا، مقترنا بالارتباك وندواتها بلا حضور، واختلاط من له قيمة بمن ليس له قيمة. ولذلك لم نشهد إقبالا فعليا من الجمهور الألمانى إلا على الأسماء المعدودة التى يعرفها القراء الألمان من قبل بواسطة تتابع الترجمات. أما الأسماء الأخرى فلم يحضر ندواتهم سوى المشاركين العرب فى الأغلب الأعم. وقد أظهرت هذه السلبية أخرى ملازمة، وهى أن اختيار الأسماء العربية خضع فى حالات غير قليلة لاعتبارات غير ثقافية، فكانت النتيجة كثرة العدد الذى ضم المرضى عنهم سياسيا أو طائفيا أو اجتماعيا، بعيدا عن القيمة الحقيقية. ولذلك ازدحمت الوفود العربية بأسماء كاتبات وكتاب على سبيل المجاز المجامل لا الحقيقة الموضوعية. وكان لابد من تقديم هؤلاء - بالطبع - فى ندوات لم يحضرها سوى الأصدقاء.

وتقترن هذه السلبية بأخرى ترتبط بغياب هدف الحوار العربى الألمانى من التخطيط والتنفيذ. ولم يكن لدينا تصور واضح للأسف عن النقاط أو القضايا أو المبادئ الواجب تأكيدها فى حوارنا المباشر أو غير المباشر مع الألمان وغير الألمان من حضور المعرض. ولم نستعن بالجانب الألمانى ولم نسأله رأيه فى كيفية إقامة الحوار. ودليل ذلك أن تخطيط الندوات لم يضع فى اعتباره الجانب الذى حشر آحاد من أفراده القليلين فى بعض الندوات لذر الرماد فى العيون. أنا شخصيا أدرت ندوة شارك فيها ثمانية مبدعين ومبدعات عرب إلى جانب مترجمة ألمانية واحدة، أى أن النسبة كانت 1 : 8 فى هذا المثال الذى ينطبق على غيره، ويؤكد خلل التخطيط الذى لم يقم أصلا على المشاركة التى تؤكد الحوار بين المثقفين العرب والألمان. ولم يتصل

أحد بالجامعات الألمانية، أو الأدباء الألمان، ولم يستعن أحد بالعرب الذين يكتبون بالألمانية، وكان يمكن أن يفيدوا فى التخطيط، وتجاهل المخططون استشارة أمثال : شتيفان فايدنر أو دوريس كيلياس أو عادل قراشولى أو هارتموت فاندريش أو غيرهم من الذين لهم صلاتهم بالأدباء الألمان، وكان يمكن أن يقدموا أكبر العون فى تحقيق معنى المشاركة المرتبط بهدف الحوار. والنتيجة هى تحول أغلب الندوات إلى عرب تخاطب عربا، وحضور ألمانى بالغ الضعف والدلالة.

والسلبية التى تستحق أن أختم بها - خصوصا فى الدلالة على غيرها الذى لم أذكره- هى عجز الإدارة وقلة خبرتها فى حالات كثيرة. ولا شك أن الإنجازات التى تحققت تتطلب شكر الجنود المجهولين الذين تحملوا أغلب عبء التنظيم والتنفيذ والإشراف، وأخص بالذكر من مصر : عماد أبو غازى وأحمد مجاهد وحلمى التونى ومحمد بغدادى ومحسن شعلان وناصر عبد المنعم وسامح مهران وغيرهم من الذين كانوا يتداركون ارتباك الإدارة والإشراف. وكان عجز الإدارة الموكل إليها التنفيذ واضحا فى المظهرية والشكلية والتصلب، وفى غياب مركز إعلامى مفيد وفعال، وفى الاضطراب الذى أدّى إلى إلغاء بعض الندوات، وضياع الترجمة فى حالات كثيرة، وضعف المترجمين فى حالات أكثر، وسوء معاملة كبار الكتاب من بعض المسؤولين، الأمر الذى أدى إلى غضب الكثيرين، وانسحاب الشاعر الناقد المغربى محمد بنيس من المشاركة. وقد سمعنا عن فضيحة الكتب المترجمة التى تداركها عمرو موسى قبل افتتاح المعرض، لكن دون محاسبة المسؤول. وقرأنا فضيحة أخرى فى كتاب التعريف بضيوف الشرف. وهو كتاب أخرجنى من جامعة القاهرة التى أنا أستاذ فيها وجعلنى أستاذا فى الجامعة الأمريكية، وجعل من زميلتنا هدى وصفى زوجة لنجيب

محفوظ، ومن رضوى عاشور متخصصة فى الأدب الآسيوى. وهذه عينة فقط من السلبيات التى كان يمكن تلافيها، والتى لابد من محاسبة المسؤولين عنها، إذا أردنا للعمل العربى الثقافى النجاح فى المستقبل.

محاضرة فى البحرين(*)

-1-

تلقيت دعوة كريمة لإلقاء محاضرة فى الموسم الثقافى الحالى لمركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث. وتقبلت الدعوة شاكرا. ولم أستغرق وقتا طويلا للتفكير فى عنوان المحاضرة، فقد اخترته على الفور: «التسامح والتعصب فى الثقافة العربية». ويبدو أننى أنطوى فى شعورى أو لاشعورى الثقافى على وعى مؤرّق بغياب قيمة التسامح فى حياتنا العربية، وغلبة مثلبة التعصب التى لا تحل محل التسامح فحسب، وإنما تطرد وتطارد كل القيم والمبادئ المرتبطة به، فتقتحم كالوباء الخبيث نسيج الثقافة وبناء المجتمع والنظام السياسى والخطاب الدينى، ويكون اقتحامها لكل مجال مقدمةً وتفاعلاً مع آثارها السالبة التى يؤدى إليها اقتحامها للمجالات التى تظل دريئة لهجومها وعرضة لآثارها المرضية. وهى حقيقة تؤكد تعدد

(*) نشرت بجريدة الحياة 23 نوفمبر 2005م.

مظاهر كل من التعصب والتسامح، وتنوع مجالات وتجليات كل منهما، كما تؤكد تنوع الأسباب التى تؤدى إلى كل منهما، وذلك فى تضافر مع علاقات الأسباب والنتائج التى لا ترد كوارث التعصب - مثلا - إلى سبب واحد أو وحيد، وإنما تردها إلى حزمة من الأسباب المتفاعلة والمتضافرة. وقد أثبتت تجارب التاريخ الإنسانى وخبرات تاريخنا القومى تضافر وتفاعل العناصر المكونة لحزم الأسباب التى تؤدى إلى غياب التسامح وتسلط نقيضه التعصب.

ويبدو أن العلاقة بين مفهومى التسامح والتعصب ليست علاقة تضاد حَدِّى فحسب، وذلك بما يجعل من حضور أحدهما نفيا لحضور الآخر، وإنما هى علاقة تولّد فى بعد من أبعادها الذى يتجاور فيه التضاد والتولد، لكن من منظور التعاقب السببى الذى يغدو به غياب التسامح، وهيمنة التعصب إلى درجة الكارثة، باعثا جذريا على البحث عن نقيضه الذى يغدو ترياقا له، ووسيلة حاسمة فى المقاومة والمواجهة وعلاج الآثار التدميرية على السواء. وقد تعلمنا من المتحمسين للجدلية التاريخية أن كل ظاهرة تنطوى على نقيضها، وأن اللحظات التاريخية المعتمة، أو حتى حالكة الظلمة، لاتخلو من بصيص ضئيل من الضوء الذى ينفذ عبر الثغرات، ويؤكد حضوره كالأمن الذى يطرحه مبدأ الرغبة فى وسط السطوة القاهرة القمعية لمبدأ الواقع. ومعروف تاريخيا أمر الحروب الدينية التى ترتبت على حركات الإصلاح الدينى فى أوروبا، وما اقترنت به هذه الحركات من تعددية مذهبية، أفضى التعصب لها إلى حروب طاحنة مدمرة، عصفت بأوروبا كلها، وكانت كوارثها دافعا على التفكير فى مواجهة لها، والبحث عن خلاص من آثارها المدمّرة التى حفرت حضورها الدامى فى الوعى الأوروبى فى القرن الخامس عشر. وكان مفهوم «التسامح» نتيجة لهذا الحضور الدامى

ومواجهة له، مواجهة بدأت بسيطة، مهمشة، مقموعة، لكنها لم تلبث بفعل التراكم والإلحاح أن تحولت إلى حركة فكرية، بدأت من المعتقد الدينى، وبسبب الصراعات المقترنة بتأويلاته وفهم نصوصه، ولكنها لم تقتصر عليه، أو تنحصر فى مداره المغلق، ففارقته إلى غيره من مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية والإبداعية. وكانت النتيجة انتقال المفهوم من مرحلة النشأة الدينية التى انبسطت عبر القرنين السادس عشر والسابع عشر، إلى التطور والشيوع الأوسع فى المرحلة المدنية لمفهوم التسامح الذى انطلق من القرن الثامن عشر، متلازما مع الدعوات الليبرالية والأحلام الديموقراطية المقترنة بصعود الطبقة الوسطى من ناحية، وازدهار حركة الأنوار فيما يعرف بعصر العقل من ناحية ثانية، وسعى الفلاسفة والمفكرين الدائب إلى تأسيس الدولة المدنية، المستقلة تماما عن الدولة الدينية والسلطة الدينية على السواء، والقائمة على مبدأ الفصل بين السلطات واحترام التعددية التى يلزم عنها حق الاختلاف. وفى الوقت نفسه، مبدأ تداول السلطة وتدوير النخب. وهو المبدأ الذى لم ينطلق تنفيذه إلا مع ترسخ الممارسات الديموقراطية، والاستقلال الكامل عن السلطة الدينية، خصوصا فى توجهها المذهبى الذى لا يخلو التعصب له من قمع المغايرة.

وقد حدث فى تاريخنا الحديث بعض ما يشبه التاريخ الأوروبى لانبثاق مفهوم التسامح والحركات المقترنة به، سواء فى الازدواج الذى ينطوى على التداخل الذى يصل بين المرحلة الدينية والمرحلة المدنية للمفهوم، أو التمييز الأخير الذى جعل المفهوم قيمة إنسانية أساسية، لا سبيل إلى تأسيس العالم الحديث وتأصيل وجوده دونها. وإذا كانت المرحلة المدنية تدين للحضور الفكرى لأمثال چون ستيوارت مل، وإلى التأصيلات النظرية لأمثال كارل بوبر الذى جعل التسامح علامة المجتمع المفتوح وقانونه المعرفى الأول،

وجعل التعصب أول أعداء المجتمع المفتوح والقانون الأقمع للمجتمع المغلق الذى ينبنى على الإجماع والتشابه، ويرفض الاختلاف والتنوع والتعدد. وإذا كانت الكلمة الإنجليزية Toleration لا تزال تحمل الملامح الدلالية للمرحلة الأولى الدينية للمفهوم، فتميل دلالتها إلى التخصيص الذى يقترن بالسياسات الدينية، وعلاقة الأديان واحدها بالآخر، بل علاقة المذاهب الدينية المتصارعة أو المتباينة داخل الدين الواحد، ومن منظور تباين التأويل النصى، واختلاف التقعيد الفقهى والأصولى، أقول إذا كانت كلمة Tolera-tion تحمل سمات التخصيص المقترنة بالتأصيل الدينى الأول للمفهوم، فى تعاقب الدلالات المتراكمة حوله والملازمة له، فإن كلمة Tolerance تحمل دلالة العموم المقترنة بالمرحلة المدنية اللاحقة للمفهوم، والتى تضم - إلى جانب الدلالة الدينية - الدلالة السياسية والدلالة الاجتماعية والدلالة الثقافية، وذلك فى جماع الدلالات التى تدور فى فلك العموم الذى يجعل من كلمة Tolerance دالة على اللين والمرونة والمسامحة والتساهل وتقبل الآخر، واحترام الاختلاف بوصفه الأصل الطبيعى للعلاقة بين الكائنات والظواهر والمواطنين والمواطنات، فضلا عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم التى ينبغى أن تكون موازية للعلاقة بين تيارات الفكر والإبداع ومذاهب المجتمع وفئاته وأحزاب السياسة ومصالحها وإبداعات الفنون وأنواعها وأجناسها داخل تياراتها التى تؤسسها ثقافة الاختلاف وتؤصلها.

ويبدو أن شيوع دلالة العموم من ناحية، فضلا عن تزايد الوعى الإنسانى بكوارث التعصب التى أدّت إلى حروب طاحنة على المستويات الكونية والقومية والوطنية، جنبا إلى جنب تصاعد أشكال التمييز السياسى والعرقى والاجتماعى، قد أدى إلى اهتمام اليونسكو بمفهوم التسامح بوصفه قيمة إنسانية لابد من تأكيدها فى مواجهة كوارث التعصب العالمية. ولذلك

أوصت اليونسكو عن طريق خبرائها ومؤتمراتها، وقبلت التوصية الأمم المتحدة التى دعت إلى أن يكون عام 1995 عاما للتسامح على امتداد الكرة الأرضية، الأمر الذى كان يعنى التزام الدول الأعضاء فى هذه المنظمة الدولية بإقامة المؤتمرات وإعداد الكتب والأبحاث عن مفهوم التسامح والترويج له، وجعله منطلقا لزمن واعد من العلاقات الإنسانية فى جوانبها المتصارعة سياسيا واجتماعيا ودينيا وثقافيا، وفى مؤسساتها الإيديولوچية والمعرفية والإعلامية.

وقد ارتحل المفهوم من الدائرة الصغرى لخصوص الدلالة إلى الدائرة الكبرى لاتساعها فى ثقافتنا العربية الحديثة، فبدأ فى الدوائر الدينية، خصوصا المسيحية فى لبنان، بوصفه سبيلا فكريا لمواجهة كوارث التعصب الدينى ومذابح الفتن الطائفية التى دفعت رواد الاستنارة العربية إلى الثورة عليها، والتمرد على دعاتها فى كل مدار مغلق اقترن به التعصب. وقد بدأ تبلور مفهوم التسامح فى سياقاته الحديثة بسبب ما كتبه فرح أنطون عن ابن رشد فى مجلة «الجامعة»، حيث أشار إلى بعض أشكال التعصب الدينى التى شهدها التاريخ الإسلامى، مقرونة بالتعصب الفكرى الذى أدى إلى إيذاء المفكرين المغايرين فى التوجه العقلانى، خصوصا من المؤمنين بحرية التفكير العقلى فى المغايرة الجذرية والاجتهاد المختلف غير المسبوق. وكان واضحا أن الذى دفع فرح أنطون إلى الإفاضة فى الحديث عن أشكال التعصب الإسلامية هو المحنة التى عانى منها ابن رشد، والإيذاء الذى ناله من السلطة السياسية التى تحالف استبدادها مع التعصب الدينى لأهل النقل والتقليد الذين طاردوا الفلاسفة والفلسفة، ولم يترددوا فى حرق الكتب المغايرة والمخالفة، وذلك فى السياق التاريخى الذى شهد حرق كتب الإمام الغزالى رغم أشعريته الوسطية.

وقد قام محمد رشيد رضا بتحريض أستاذه الإمام على الرد على أفكار فرح أنطون، والدفاع عن الإسلام بوصفه «دين العلم والمدنية». وأدت ردود الإمام إلى تعقيبات من فرح أنطون، وذلك فى واحدة من أعمق المناظرات الفكرية وأكثرها عمقا فى تاريخنا الحديث. وبالطبع لم يتخلف رشيد رضا عن الإسهام فى هذه المناظرة، ولكن بما يكشف للأسف عن أفق فكرى أكثر ضيقا من أفق أستاذه الإمام الذى أعانه على إنشاء مجلة «المنار» التى ظلت نقيضا فكريا لمجلة «الجامعة». وظل التضاد بين المجلتين تضادا بين التسامح والتعصب، خصوصا بعد أن أسفرت «المنار» عن وجهها الذى تزايدت محافظته بعد وفاة الإمام محمد عبده وتحوّل المناخات السياسية والفكرية، وهى المناخات التى وقفت فيها «المنار» خصما لدودا لأفكار الحداثة، والتجديد الذى اقترن بالجامعة المصرية الوليدة. ولذلك لم يكن من المستغرب أن تبدأ «المنار» الحملة على كتاب على عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم»، وتطالب بعقاب المؤلف على أفكاره، وإسقاط الشهادة الأزهرية عنه، وفصله من منصبه. ولم تكتف «المنار» بذلك، بل واصلت الحملة نفسها على طه حسين عندما أصدر كتابه «فى الشعر الجاهلى» سنة 1926، ولم تنفصل هذه الحملة عن دعوة صاحب «المنار» إلى إحياء فكرة الخلافة، والاحتفاء بتحالف الأسرة السعودية مع الحركة الوهابية.

وفى الوقت نفسه، كان المصطلح تأكيدا للحضور الواعد للدولة المدنية التى تبنى على عقد اجتماعى ونسق دستورى يجمع ما بين الديانات المختلفة والمعتقدات المتباينة دون تمييز أو تفرقة، وذلك على أساس من المواطنة التى تعنى المساواة بين الجميع فى الحقوق والواجبات دون تمييز على أساس من دين، أو مذهب، أو طائفة، أو عرق، أو فئة اجتماعية، أو ثروة، أو قبيلة... إلخ.

وكان فرح أنطون أول من عرف بين رواد الاستنارة اهتماما بالموضوع، وأكثرهم مقاربة لمفهوم التسامح، فى دائرتى الخصوص والعموم. ولم يكتف هذا الرائد الذى لا يزال مجهولا فى ثقافتنا العربية بالتأسيس النظرى لهذا المفهوم، بل حاول إشاعته من خلال رموز الفن الأدبى وتمثيلات القص الروائى. ولذلك كانت روايته «أورشليم الجديدة» أو «فتح العرب لبيت المقدس» تمثيلا كنائيا لمفهوم التسامح وإعادة قراءة لأحداث التاريخ من خلاله، خصوصا فى المدارات الدينية. ولم تفترق رواية «الدين والعلم والمال» عن «أورشليم الجديدة» فى التمثيل لأفكار التسامح والبحث عن رموز إبداعية لها. وقد اقترن الدافع المباشر لكتابة هاتين الروايتين، تحديدا، بسياقات الصراع الفكرى الذى شهده مطلع القرن الماضى. وجمعت أطرافه بين فرح أنطون الذى هاجر إلى مدينة الإسكندرية كما فعل أمثاله من مثقفى الشام الذين تركوه فرارا من الاضطهاد الدينى، بحثا عن مناخ أكثر رحابة وتسامحا، وقد أسس فرح أنطون مجلته «الجامعة» فى الإسكندرية، وجعل منها منبرا للدعوة الجذرية إلى دولة مدنية حديثة، مستقلة عن أية سلطة دينية، ويتمتع فيها الجميع بحقوق المواطنة التى يلزم عنها حق الاختلاف واحترامه على كل المستويات. أما الطرف الثانى للصراع فضم محمد عبده مفتى الديار المصرية فى ذلك الوقت، فى السنوات السابقة على وفاته سنة 1905، ومعه تلميذه محمد رشيد رضا الذى هاجر إلى الإسكندرية من مدينة طرابلس التى هاجر منها زميله فرح أنطون، واستقر الثانى فى الإسكندرية، حيث الأفق المفتوح للتنوع الدينى والتعدد الثقافى والتباين العرقى، بينما اتجه الثانى - محمد رشيد رضا - إلى القاهرة، حيث مركز السلطة الدينية، ورمزها الذى تجسد فى شخص المفتى الذى كان تجسيدا خلاقا للاستنارة الدينية والفكرية، وداعية غير مباشر لأفكاره.

وقد شهدت السنوات الأولى من القرن العشرين المعركة الأولى حول مفهوم التسامح الذى دافع عنه فرح أنطون الذى اختار كلمة "التساهل" مقابلا للأصل الإنجليزى الذى قرأ عنه من خلال أهم فلاسفته فى مرحلتيه: الدينية والمدنية. ويُعَرِّف الرجل المفهوم الجديد بأنه السياسة التى يتجمل بها المرء فى التعامل مع ما لا يوافق عليه، ويتقبل حضوره بوصفه - أولا - حقا من حقوق الاختلاف، وبوصفه - ثانيا - ركنا أساسيا من ممارسة الحرية التى ينبنى عليها معنى المواطنة فى الدولة المدنية الحديثة. ويشير أنطون إلى المعنى الدينى للمفهوم، مؤكدا أنه يشير إلى التساهل الدينى الذى يعنى أن الإنسان لا ينبغى أن يدين أخاه الإنسان على أساس من المعتقد الدينى، فهذا المعتقد علاقة خاصة بين الخالق والمخلوق. وإذا كان الله يشرق بشمسه على الأشرار والأخيار، المتدينين وغير المتدينين، فيجب على الإنسان أن يتشبه به، ولا يُضيِّق على غيره لكون اعتقاده مخالفا لمعتقده، فليس على الإنسان أن يهتم بدين أخيه أيا كان لأنه يوجد من حيث هو إنسان فحسب، بعيدا عن صفة الدين التى تقع فى دائرة اختيار الإنسان الذى ليس من حق أحد الحجر على حريته.

ولا يمكن للتساهل أو التسامح أن يوجد بهذا المعنى إلا فى دولة تفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. وهى دولة تقترن بأربعة مبادئ ملازمة لمفهوم التسامح: أولها أن التسامح لا يوجد، أو يتأسس من حيث هو ممارسة معرفية واجتماعية ودينية حرة، إلا فى الدولة المدنية التى تقوم على احترام الأديان فى تنوعها، وعدم التدخل فيها. وثانيها أن السلطة الدينية لاتقدر على التساهل بحكم طبيعتها البشرية التى لا يمكن فصلها عن الأهواء والمصالح، ولأنها تنبنى على التعصب، معتقدة اعتقادا جازما أنها على الحق وغيرها على الباطل، الأمر الذى ينتهى إلى التمييز بين المواطنين. ويتصل المبدأ الثالث بالحرية من حيث هى حق طبيعى

للإنسان فى أن يعتقد أو لايعتقد ما يشاء، وأن اعتقاده أو عدم اعتقاده الدينى لا علاقة له به من حيث هو مواطن. ويقترن المبدأ الرابع بأثر التسامح فى تقدم المعرفة، خصوصا من حيث هو تقبل للاجتهادات المخالفة، واحترام لكل محاولة للخروج على المتعارف عليه بما يؤسس لقيم الاختلاف والتنوع المعرفى الخلاق.

-2-

عندما انتهيت من إلقاء محاضرتى عن "التسامح والتعصب فى الثقافة العربية" التى ألقيتها فى مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة، فى البحرين، وجدت الحماسة مطلة من أعين الحاضرين، معلنة عن رغبتهم فى فتح موضوع "التسامح والتعصب" ومناقشة جذوره الثقافية وأبعاده الحضارية. ولم أكن مستغربا لهذه الحماسة، فالموضوع حيوى فى حياتنا بكل أبعادها، وفى تراثنا بجوانبه المختلفة، ولا يزال التعصب الذى يفضى إلى الإرهاب وصمة يصمنا بها الغرب الذى اكتوى مثلنا بنيران الإرهاب الدينى، فأوجعته النيران بما جعله ينقل الخاص إلى العام، ويتهم الدين الإسلامى كله بالتعصب، ويقرن دعاته بالتطرف الذى لا يختلف كثيرا عن الإرهاب، فالتطرف الاعتقادى فى كل مجال هو أول المتصل الصاعد الذى ينتقل من الفكرة إلى الفعل، ومن الدافع إلى التنفيذ، مؤكدا فى كل أحواله مبدأ الإزاحة والإقصاء الذى يستأصل به المتعصب المتطرف وجود الآخر المختلف المغاير.

ولذلك كان من الطبيعى أن يبدأ النقاش حول الصورة الخاطئة التى ترسمها لنا أجهزة الإعلام الغربية، وتهمة الإرهاب التى أصبحت ملتصقة بالإسلام، خصوصا بعد ما حدث فى السياق الدامى من التفجيرات والكوارث التى لم تبتدئ بكارثة الحادى عشر من أيلول (سبتمبر) الذى

أودى ببرجى مركز التجارة العالمية فى نيويورك، ومعهما أرواح الآلاف المؤلفة من ضحايا الإرهاب الذين لا يزالون يتساقطون فى كل مكان، وذلك بما يؤكد عولمة الإرهاب الدينى الذى يتحرك بين القارات، ويتنقل ما بين العواصم الأوروبية وغير الأوروبية كالوباء الذى يفرض على البشرية كلها ضرورة تحدّيه، والعمل على معالجته والقضاء عليه بشكل جذرى. ويبدو أن ابتداء النقاش بتحيز الإعلام الغربى ضدنا هو الذى قاد إلى التأثير الصهيونى الموجود فى أجهزة الإعلام الغربية، وأغلبها موجّه مشحون بعناصر العداء للإسلام والمسلمين. وهو عداء صاغه فكريا، تحت ستار مخادع من ادعاء التفكير الموضوعى هانتنجتون فى كتابه الشهير عن «صراع الحضارات». وهو الكتاب الذى جعل من الإسلام والمسلمين إحدى القوى الأساسية التى تهدد الحضارات وتعمل على تقويضها فى صراع الحضارات الذى أخذ يحل محل حوار الحضارات. والواقع أن أفكار هانتنجتون فى هذا السياق، ومعها من يلح على صراع الحضارات الذى لابد أن تنتصر فيه الحضارة الغربية الأمريكية، هى نوع من الأصولية التى لا تختلف كيفيا، فى التحليل الأخير، عن أفكار أسامة بن لادن ومجموعات القاعدة التى امتدت، وانتشرت فى نوع من المواجهة التى تستبدل الإقصاء بمثله، والإلغاء بما يشابهه، وذلك بما يؤكد أن الأصوليات القومية والدينية والعرقية، تتحول - فى جانب منها - إلى رد فعل لأصوليات مهيمنة، موازية، تتخذ لنفسها عنوان الدفاع عن الحضارة الإنسانية، أو القيم الديموقراطية، أو العولمة التى لا تخلو من وحشية، ومن نزعة تحقير للثقافات المغايرة لثقافة المركز الأوروبى - الأمريكى الذى انطلقت منه العولمة. والعولمة هى آخر موجات الهيمنة التى تفرض بها المصالح الاقتصادية للشركات متعددة الجنسية ما يؤكد وجودها وسيطرتها، ويستبعد، أو يستأصل - فى الوقت نفسه -

التيارات الثقافية المغايرة التى تغدو موضع زراية، ودريئة لمعاول الإقصاء. ولا أدل على ذلك من كتاب توماس فريدمان عن العولمة الذى ترجمته فى القاهرة بعض الهيئات الأمريكية، وعملت على توزيعه مجانا على أوسع نطاق بين المثقفين، أعنى كتاب "السيارة لكزس وشجرة الزيتون". والعنوان دال بثنائيته الضدية التى تشير إلى طرفين متناقضين، وجود أحدهما نفى لوجود الآخر وقضاء عليه، وذلك فى سياقات الصراع التى لابد أن تنتهى بانتصار "القطيع الإلكترونى" واندحار "شجرة الزيتون" التى ترمز إلى الثقافات المحلية والحضارات التقليدية، تلك التى لم يعد لها مكان فى عالم العولمة التى تهيمن عليه بالتفوق التكنولوچى الشركات متعددة الجنسية، ومنها تلك التى تنتج السيارة لكزس التى أصبحت رمزا دالا على التفوق التكنولوچى للمنتج الذى تصدره العولمة، أو يقترن بها اقتران السبب بالنتيجة أو العلة بالمعلول أو حتى اللازم بالملزوم.

وقد جرَّنا نقاش العولمة إلى الأصولية المقترنة بها، ومن ثم نزعات التعصب المعاصرة الملازمة لها. وهو الأمر الذى أفضى إلى إبراز نزعات التسامح المضادة التى يسعى بها العالم الثالث إلى مواجهة أخطار العولمة، أو - على الأقل - التقليل من أخطارها. وغير بعيد عن ذلك تيار «التنوع البشرى الخلاّق» الذى انبثق فى أروقة اليونسكو التى كانت أول من طالب بتخصيص عام دولى للتسامح، وذلك انطلاقا من أن التسامح الذى يعنى قبول الآخر واحترام الاختلاف هو الشرط البديهى لانطلاق حوار الحضارات والثقافات. وفى الوقت نفسه، تأكيد اقتران مستقبل البشرية بإقامة حوار مفتوح بين ثقافاتها، واحترام تعددها وتنوعها الحضارى، ففى التعدد غنى، وفى التنوع ثراء لا يكف عن توليد لوازمه المعادية للتعصب ونواتجه. ولم يكن من قبيل المصادفة - فى هذا السياق - أن يدعو الرئيس خاتمى إلى حوار الحضارات فى الأمم المتحدة التى تبنت

دعوته لما رأته فيها من إمكانات عبور الانقسام والانشقاق وتأكيد المعنى الإنسانى الصاعد لوحدة التنوع الحضارى. وقد كان «عبور الانقسام» عنوان واحد من الكتب التى اشتركت فى تأليفها لجنة عالمية، جمعت بين مثقفى الشرق والغرب، الشمال والجنوب، وسعت إلى تأكيد ثراء التنوع فى حوار الحضارات الذى ينبغى أن يقوم على احترام الاختلاف والمغايرة، نافرا من صفات الصراع، وعوامل التنابذ والشقاق.

ولقد كان شعار حوار الحضارات الوجه الآخر من دعوات التسامح المعاصرة التى رأت الخطر الأصولى الذى تنطوى عليه أفكار أمثال هانتنجتون الداعية إلى صراع الحضارات من منطق التعصب لحضارة واحدة فحسب، بوصفها الحضارة الأعلى والأرقى. ولم يكن من الغريب - والأمر كذلك - أن يقود الحديث عن دعاة التسامح وحوار الحضارات فى الغرب الأوروبى الأمريكى إلى تعديل الموقف الانفعالى من تشويه أجهزة الإعلام للإسلام والمسلمين، فمن الواضح أن هناك من يفصل بين الإسلام، من حيث هو دين، والتطرف أو الإرهاب الذى ينتسب زورا وبهتانا إلى الإسلام. وإذا كان هناك من لجأ فى الغرب الأوروبى الأمريكى إلى التعميم، جاعلا من إرهاب قلة من المسلمين وصمة يصم بها كل المسلمين، ومعهم الإسلام، فهناك فى الأقطار الإسلامية من قابلوا التعميم بمثله، والأصولية بنظيرها، فجعلوا الغرب الأوروبى الأمريكى مصدر الشر والبلاء، وموصنوما كله بالمثالب التى يستعيد ذكرها مخزونا دينيا أحادى البعد، ومخزونا قوميا عانى من الاستعمار.

وقد حاول المتناقشون، فى مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة، أن يخرجوا من المدار المغلق لمتطرفى الغرب والشرق، أو متعصبى الشمال والجنوب. وهو الأمر الذى أدى إلى الاعتراف بأن هناك من بين المسلمين من يسىء إلى الإسلام أكثر من أعدائه، وأن الأفعال الإجرامية لهذا الفريق توقع

أبلغ الضرر على الأبرياء، وتتيح لكارهى الحضارة العربية الإسلامية برهانا يقود إلى التعميم، ولو على سبيل المغالطة، ومن ثم إلى وصم الإسلام والمسلمين بتهمة الإرهاب التى أصبحت تتردد على كل لسان. وكان هذا الاعتراف الذى لا يخلو من نقد للذات قرين اعتراف آخر، مؤداه أن الغرب الأوروبى - الأمريكى ليس كله چورچ بوش الابن ولا المجموعة الأصولية التى انفردت معه بالحكم، فهناك الكثيرون من المعارضين لسياسات الأصولية الحاكمة فى الولايات المتحدة، ودعاة التعميم والعداء للإسلام والمسلمين فى العالم الأوروبى الأمريكى. وقد قدّم عدد دال من هؤلاء أنواعا من الدفاع عن الإسلام والمسلمين، ما يعد دليلا على التنوع الثقافى من ناحية. ومن ناحية موازية، دليلا على الحوار الديموقراطى الذى تنعم به مجتمعاتهم، بالقياس إلى هيمنة الصوت الواحد المقرون بغياب الديموقراطية فى مجتمعاتنا السعيدة.

ولم أستغرب عندما أثيرت علاقة الإسلام، من حيث هو دين الأغلبية، بالتسامح والتعصب. وكان واضحا لكثير من الحضور بأن الإسلام جاء مؤكدا لعدد من مبادئ التسامح أهمها ما يلى:

1- المجادلة بالتى هى أحسن احتراما للمخالفة والمغايرة **﴿وجادلهم بالتى هى أحسن﴾**(1).

2- الدعوة إلى التعارف بين الشعوب، لا التنابذ والمحاربة **﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾**(2).

3- عدم الإكراه فى الدين وإقرار التعددية **﴿لا إكراه فى الدين﴾**(3)، **﴿ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا. أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾**(4).

---

(1) النحل: 125. (2) الحجرات: 13. (3) البقرة: 256. (4) يونس: 99.

4- الاعتراف بالديانات السماوية المغايرة وتبجيل أنبيائها ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾(5).

ولكن، للأسف، لم تكن هذه المبادئ موضع التسليم، دائما، أو التطبيق، أو حتى التقدير. ولم يجاوز تطبيقها والدعوة إليها والتمسك بها زمن الرسول ﷺ وأبى بكر وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما، فما لبثت نزعات العصبية الجاهلية أن عاودت الظهور، وأطلّت الفتن والصراعات برأسها، وبدأ الانقسام القمعى إلى فرق متعادية، فى سياق تاريخى متعاقب، تعصبت فيه كل فرقة لنفسها، ورأت أنها وحدها على الحق وغيرها على الباطل، فانتشر مفهوم «الفرقة الناجية» فى مواجهة «الفرق الضالة المضلة»، يلازمه التعصب الذى ظل يتغلغل فى بنية الحضارة العربية إلى أن نخرها، وهدّمها، وجعل عزة تقدمها المؤسس على التسامح يتحول إلى ذل تأخرها الذى لم ينفصل، قط، عن أبعاد متآزرة من التعصب. أولها البعد الدينى الذى كان بمثابة ابتعاد عن قيم الإسلام السمحة وتشويهها، وعودة إلى قيم الجاهلية التى جاء الإسلام لمحاربتها، ومن ثم عودة إلى مبدأ التعصب الذى يحيل العصبية القبلية، مقرونة بالعصبية العرقية والاعتقادية، إلى عامل إلغاء أو استئصال لكل اختلاف أو مغايرة. وثانيها البعد الفكرى الذى اقترن بالعداء للمخالفة الفكرية والاجتهاد المغاير، سواء من الفئات العقلانية كالمعتزلة الذين قمعوا خصومهم، وتسببوا فيما سُمى «محنة خلق القرآن» أو من خصوم المعتزلة الذين ثأروا منهم بعد زوال نفوذهم السياسى بولاية المتوكل، وحاربوا أصحاب الاتجاهات العقلانية الذين ظلوا موصومين بالكفر عند المتعصبين من أهل السنة والجماعة الذين ازدادوا تعصبا مع ازدياد المخاطر الخارجية. وثالثها البعد السياسى، وهو البعد الذى اقترن بالتسلط

(5) البقرة: 62.

والأوتوقراطية ، ووجد فى البعد الدينى ما يدعمه تأويلا ، ويبرره شرعا ، فكانت النتيجة انحدار الخطاب الدينى الذى وصل إلى ماوصل إليه فى موازاة تصاعد خطاب الاستبداد السياسى والأصولية الفكرية التى لا تزدهر إلا فى ظل الاستبداد. وأخيرا، البعد الأدبى المقترن بالفنون، حيث ظلت الخصومة بين القدماء والمحدثين مستمرة، تنتقل من عصر إلى عصر ، فى ثنائية التقليد والتقاليد التى تهيمن على ثقافتنا السائدة، مقابل ثنائية الابتداع والتجديد التى لا تزال هامشية، مقموعة، محاربة، مطاردة. . إلى اليوم.

وكان واضحا، فى النهاية، أن حضور التسامح، من حيث هو ترياق للتعصب، ونواة للتقدم، قرين حضور الدولة المدنية القائمة على الفصل بين السلطات، واحترام كل المعتقدات المحمية بالدستور والقانون اللذين يحرسان الحريات ويصونان لوازمها، وذلك فى بناء سياسى اجتماعى ثقافى، أولى صفاته السياسية الديموقراطية التى تتجاوب مع حراكه الاجتماعى المفتوح بين الطبقات والفئات، وحراكه الثقافى الذى يؤكد الانفتاح الموازى على كل التيارات الموجودة فى العالم والإفادة منها والحوار معها بوضعها موضع المساءلة، وذلك جنبا إلى جنب تأكيد حرية الإبداع والتفكير والبحث العلمى الذى يزدهر بالتجريب والخروج على الأعراف الجامدة الساكنة.

وقد تذكرت، خلال هذه المناقشات، قصيدة نزار قبانى " هوامش على دفتر النكسة " التى كانت نقدا موجعا لمثالبنا التى انتهت بنا إلى الهزيمة المدوية سنة 1967 . وألح على ذهنى بيتان من القصيدة، هما:

لقد لبسنا قشرة الحضارة. .

والروح جاهلية!

ذاكرة المصريين ومحمد على(*)

لم يكن من المعقول أن تحتفى الذاكرة المصرية - منذ سنوات - بذكرى الحملة الفرنسية على مصر، وما خلفته من آثار سلبية وإيجابية، ولا تحتفل بمرور مائتى عام على اعتلاء محمد على عرش مصر، فى شهر مايو من سنة ١٨٠٥. وبقدر ما كان استدعاء ذاكرة المصريين لذكرى الحملة الفرنسية مناسبة جليلة لاستعادة إرادة النضال المصرى ضد الاستعمار، واستعادة إرادة التحدى التى انبثقت فى نفوس المصريين لمواجهة الغزو الاستعمارى، وذلك غير بعيد عن جدلية العلاقة المتوترة مع الآخر الغربى الذى غزا العالم القديم بسلاحه الجديد وعلمه المتقدم، كان استدعاء ذكرى اعتلاء محمد على عرش مصر مناسبة موازية متعددة الدلالات. فهى استعادة لإرادة القوى الشعبية التى أوصلت محمد على إلى الحكم، وفرضته على السلطان العثمانى الذى لم يملك سوى الاستجابة إلى الإرادة القاهرة للقوى الشعبية فى مصر، وهى القوى التى تجاوب معها قائد ألبانى، أدرك ببصيرته ما لم

(*) نشرت بجريدة الأهرام 28 نوفمبر 2005م.

يدركه غيره، ورأى بعينى المستقبل إمكانات تحديث البلد الذى صار له وطنا، فصاغ له رؤية مستقبل يتحدى شروط الضرورة. ويضع مصر على الطريق الصاعد للحداثة والتحديث.

هكذا، كان الاحتفال بعصر محمد على وزمنه استكمالا لجوانب الصورة التى احتفظت بها ذاكرة المصريين، مدركة ما بها من سلب وإيجاب. وهو الاستكمال الذى احتشدت فيه إمكانات عديدة كبيرة، تأكيدا لمعنى الاحتفاء بعصر محمد على وأهميته فى الوقت نفسه، خصوصا أن ذاكرة المصريين لم تنس، ولن تنسى، ما فعله محمد على لمصر، وما فعلته مصر لمحمد على وبمحمد على فى الوقت نفسه. وهو الفعل المشترك الذى يتبادل طرفاه معنى التأثر والتأثير فى صنع لحظة تاريخية استثنائية، تأسس بها وفيها مشروع التحديث والحداثة فى مصر والعالم العربى كله، وانطلق بإرادة عفية حققت أحلام الشعب الذى عرف محمد على كيف يستجيب إلى رغبته فى الخلاص من القوى الثلاث المتصارعة على مصيره: الأتراك العثمانيون الذين استعمروا مصر منذ أن غزاها سليم الأول سنة 1517، والمماليك الذين اقتسموا خيرات البلاد مع العثمانيين، والقوى الأوروبية القديمة التى لم تتوقف أطماعها الاستعمارية فى مصر، ابتداء من الحملة الفرنسية سنة 1798. وهى الحملة التى اختتمت القرن الثامن عشر، واستهلت القرن التاسع عشر، فارضة على القوى الشعبية روح المقاومة التى نمت وتصاعدت. وذلك على الطريق الصاعد للحداثة والتحديث فى كل مجالاتها ودروبها ومستوياتها.

ولذلك كان لابد أن يأتى الاحتفال بعصر محمد على متجاوبا مع هذه المجالات والدروب والمستويات، فيضم - أولا - المؤتمر العلمى الضخم الذى حشد له المجلس الأعلى للثقافة الباحثين من مصر والأقطار العربية

والدول الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية، وذلك لوضع عصر محمد على موضع المساءلة والفحص، وهو الوضع الحقيقى والأصيل لاحتفاء ذاكرة المصريين بزمن محمد على، بوصفه زمن الانطلاق والتأسيس وانطلاق الشرارة التى أضاءت الفضاء الچيوبولتيكى المحيط، فشملت بضوئها عالما رحبا، يمتد من المورة إلى كريت، ويصل ما بين الشام وشبه الجزيرة العربية، فى دولة عرفت كيف تصنع جيشا قاهرا، وصناعة غير مسبوقة، وتغييرات جذرية، امتد نفوذها، واتسعت موجات تأثيرها بقوة المدفع والمصنع والمعهد، واصلة ما بين مؤسسات العلم الحديث والتنظيمات السياسية الجديدة، والإصلاحات الاقتصادية والزراعية، فضلا عن التجديد المتجاوب الأبعاد فى مجالات الثقافة والفنون والآداب. وكان ذلك كله فى زمن شهد انبثاق المطبعة والصحيفة وتدافع البعثات التى هدفت إلى عبور الهوة العميقة المتسعة ما بين التقدم الأوروبى والتخلف الشرقى.

ولم يكن من المقبول أن يكتفى المجلس الأعلى للثقافة بإقامة مؤتمره الدولى الضخم عن عصر محمد على، وإنما أضاف إلى ذلك ترجمة ونشر عدد مهم من الكتب التى تناولت هذا العصر والتحليل التفصيلى لجوانبه المختلفة، وتعاون المجلس الأعلى للثقافة فى هذا الاتجاه مع دار الكتب والوثائق القومية التى أصدرت وثائق عصر محمد على فى كتب بالغة الأهمية، فوصل عدد الكتب المترجمة والمؤلفة عن محمد على وعصره إلى حوالى عشرين كتابا. ولذلك لم يكتف المجلس بنشر مجلد ضخم، ضم عشرات الأبحاث التى قدمها أعضاء الجمعية التاريخية المصرية عن عصر محمد على، فى مؤتمر احتضنه المجلس منذ سنوات قليلة، تمهيدا للمؤتمر الدولى الضخم الذى أقامه، بل قام بالتنسيق مع مكتبة الإسكندرية ومساعدتها فى عقد مؤتمر دولى موازٍ عن محمد على والعالم، يتولى

استضافة الباحثين الغربيين المهتمين بعلاقات محمد على الدولية، فضلا عن تأثره بالصراع الذى دار داخل هذه العلاقات، ولم ينته بمعاهدة لندن فى الخامس عشر من يوليو 1840.

ولم تكن المؤتمرات والمطبوعات سوى الجانب الأول من جوانب استعادة ذاكرة المصريين لزمن محمد على، وتقدير حضوره الاستهلالى الذى تولَّدت منه كل حركات النهضة اللاحقة، فقد وسّعت وزارة الثقافة من سياق الاحتفال بعصر محمد على، وأسهمت أجهزتها ومؤسساتها فى الاحتفال، فأنتج البيت الفنى للمسرح مسرحية تتناول زمن محمد على، وشرع المركز القومى للسينما فى إعداد فيلم توثيقى تسجيلى. وتولت الوزارة ترميم قصر محمد على فى شبرا، وهو القصر الذى سوف يفتتحه السيد رئيس الجمهورية قريبا، ويكمل بافتتاحه سياق الاحتفالات الضخمة التى تستعيد بها ذاكرة المصريين جهود محمد على التى نحن بعض غرسها، وقد استمر ترميم القصر الذى تهالك أكثر من خمس سنوات، وشمل الترميم كل شىء: النوافير، والحدائق، واللوحات والأعمال الفنية، وإزالة ثلاثة وخمسين مبنى أقيمت عشوائيا حول القصر، وشوهت حدائقه. وقد أعد صندوق التنمية الثقافية مجلدين ضخمين عن ترميم القصر، أولهما تاريخى يضم كل المعلومات التاريخية اللازمة، وثانيهما تقنى يضم التفاصيل الهندسية والعلمية الخاصة بترميم هذا الأثر العظيم الذى تكلف ما يقرب من خمسين مليون جنيه، وأصبح تحفة لا نظير لها بعد ترميمه، ودلالة رائعة على أن ذاكرة المصريين لا تنسى لحظات مجدها، ولا رموز هذا المجد.

وإدراكا من المجلس الأعلى للثقافة لأهمية موقع عصر محمد على فى ذاكرة المصريين، بل ذاكرة العالم الذى اقتحم هذا المحارب الجسور علاقاته، تعاون مع سفارات فرنسا وإيطاليا واليونان وألبانيا ومقدونيا وكوسوفو،

سواء فى دعوة الباحثين المهتمين بهذا العصر من أقطار الدول التى كان لها علاقة بمتغيرات عصر محمد على، أو فى إقامة عدد غير قليل من المعارض الفنية التى جمعت ما بين صور الوثائق والمصورات القديمة والأعمال الفنية الحديثة. وكان حضور سفراء هذه الدول مع باحثيها وباحثاتها أثره الكبير فى تأكيد عالمية المؤتمر الضخم عن عصر محمد على فى القاهرة، والمؤتمر الموازى عن «محمد على والعالم» الذى أسهمت به مكتبة الإسكندرية فى سياقات احتفالات ذاكرة المصريين بمحمد على.

ولم يقصِّر الإعلام المصرى فى متابعة هذه الاحتفالات التى سوف تكتمل دائرتها بافتتاح السيد الرئيس قصر محمد على بعد ترميمه، فنقلت القناة الثقافية فى التليفزيون المصرى وقائع الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الدولى فى القاهرة، كما نقلت على الهواء مباشرة وقائع الجلسة العلمية الأولى. وشاركتها فى النقل والتعريف الفضائيات العربية والعالمية المختلفة، ووصلت المتابعات الصحفية إلى عدد ضخم، يستحق أن ينشر فى مجلدين. ولم تخل هذه المتابعات من تنوع الاستجابة بالطبع، وتراوحها بين عينى الرضا وعدم الرضا، وهو أمر طبيعى تماما، فهناك من اندهش لاحتفالنا بزمن محمد على الذى قضت الثورة على حكم أسرته فى الثالث والعشرين من يوليو 1952، وهناك من عاب على المجلس كثرة عدد الباحثين وحشدهم الضخم الذى تحوّل إلى مظاهرة. لكن أطرف هذه الاستجابات فى تقديرى هو ما كتبه صديق عزيز عن محمد على وذاكرة المصريين، متّهما المجلس الأعلى للثقافة بإقامة «ندوة متواضعة» بمناسبة ذكرى مرور مائتى عام على تولّى محمد على حكم مصر. وواضح أن هذا الصديق العزيز - أكمل له الله عافيته المستعادة - شغلته ظروفه الصحية عن حضور المؤتمر الدولى الضخم، ومشاهدة المعارض

والعروض الفنية، ومتابعة الكتب العديدة المؤلفة والمترجمة التى لم يطلبها استكمالا لما فاته من حقيقة أن ذاكرة المصريين لا تنسى، حتى لو نسيت ذاكرة فرد منها، أو عجزت عن المتابعة.

الرحلة إلى الآخر(*)
فى القرن التاسع عشر

- 1 -

ربما كان أهم ما تركته مدافع نابليون من أثر فى الوعى العربى العام فى آخر القرن الثامن عشر أنها نبَّهت هذا الوعى إلى تخلف العالم الذى يعيش فيه وضرورة تغييره. ولذلك طرح سؤال التخلف نفسه بقوة على هذا الوعى فى موازاة الهزائم المتلاحقة. وكان السبيل إلى الإجابة الموجبة - من وجهة نظر أصحابها فى ذلك الوقت - مقترنا بضرورة التعرف على حضارة الغرب الذى تقدَّم وانتصر، وصنع نموذجا حضاريا متفوقا، أخذ يخايل العيون بمخترعاته المادية، ويجتذب العقول بلوازمه الثقافية والاجتماعية والسياسية. صحيح أن هذا الغرب كان موجودا بمعنى أو آخر قبل الحملة الفرنسية، وذلك منذ أن تبادل الشرق وأوربا التجارة والسفراء فى القرون الوسطى، لكن إقامة التجار والسفراء الأوربيين لم يكن لها من التأثير

(*) بحث مقدم لمؤتمر عقدته مجلة «العربى» فى الكويت بعنوان: «الغرب بعيون عربية» سنة 2004م.

ماصنعته مدافع نابليون وجنوده، فضلا عن أجهزته العلمية المصاحبة التى وضعت الوعى العربى أمام تخلّفه للمرة الأولى، فى حدة معرفية جذرية، حدة جعلت من حضور الاحتلال الفرنسى مرآة تكتمل فيها معرفة الوعى بحدوده الذاتية.

وإذا كانت معرفة الأنا بنفسها لا تكتمل إلا من خلال آخر يضعها فى مواجهة حضورها الذاتى، كى تتعرف الموجب والسالب فى حضورها، فتضيف إلى الموجب، وتجاوز السالب، فإن «الآخر» الفرنسى المتمثل فى العتاد العسكرى والعلمى، وفى المصاحبات الثقافية والاجتماعية والسياسية للحملة الفرنسية، كان بمثابة المرآة التى رأى بواسطتها الوعى القومى حقيقة ما وصل إليه عالمه، وأدرك على نحو صادم أوضاع هذا العالم فى علاقات تراتبه الجامد، وانغلاقه الخامل، فوعى تخلفه على نحو صادم، مقابل إدراكه تقدم «الآخر» الذى هزمه بما لا طاقة له به من علم ومخترعات، وعتاد وعلماء، وأوضاع وعلاقات لا تعرف التقليد المتحجر أو الانغلاق الجاهل.

ويقدم الشيخ عبد الرحمن الجبرتى (1754-1822) فى كتابه «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار» الوثيقة التاريخية التى ترصد صدمة الوعى المهزوم بتفوق «الآخر» عسكريا، وشعوره بالعجز عن الفهم إزاء ما رآه من بعض مظاهر تقدمه العلمى، جنبا إلى جنب إحساسه بالدهشة من جرأة العادات الاجتماعية، والاختلاف المذهل فى المصاحبات الثقافية والسياسية. وكما تحدث الجبرتى فى دهشة عن نساء الفرنسيس المنطلقات فى الشوارع، سافرات، متهللات، يتبادلن الضحك والقهقهة مع المُكارية والحمارة، تحدث فى نبرة استغراب عن التنظيمات السياسية الجديدة التى أقامها نابليون لتوسيع دائرة المشاركة فى الحكم، كما توقف فى إعجاب عند

المسرح الذى أنشأه الفرنسيس ليعرضوا عليه فنونهم وآدابهم، والمطابع الجديدة التى رآها المصريون للمرة الأولى تُصدر من الجرائد والكتب والمطبوعات ما لا سابقة له أو عهد. وبلغ شعور الجبرتى بالدهشة المربكة والحيرة العاجزة عن الفهم عندما شاهد من التجارب الكيميائية والطبيعية البسيطة، ما أصابه بالاضطراب الذى دفعه إلى وصف علم الفرنسيس بقوله: «ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا تسعها عقول أمثالنا».

وكان واضحا منذ هذه اللحظة أنه لا سبيل إلى مجاوزة التخلف ومحو الشعور المؤرق بالهزيمة والانكسار، إلا بمعرفة أسرار تقدم ذلك الآخر الذى انطوى التعامل معه على نوع من التضاد العاطفى والفكرى متعدد الأبعاد، فمن ناحية ظل هذا الآخر هو الغازى: المعتدى، الأجنبى، المخالف فى الملة والمعتقد، الغريب فى العادات والتقاليد. لكنه - من ناحية مقابلة - ظلّ المتقدم، صانع المصنوعات التى لابد منها لمجاوزة التخلف، والمخترعات الغريبة التى لا سبيل إلى معرفة أسرارها إلا بإذنه، وحامل مباهج الفنون والثقافات التى وصلت ما بين المسرح والمطبعة والكتاب والجريدة. ومن المؤكد أن جانب الإعجاب كان يغلب جانب النفور، ويتغلب على نوازعه، فى لهفة الوصول إلى مراتب التقدم، فيغذّى فى النفس رغبة التعرف على ماعند الآخر والتعلم منه والحوار معه.

ولم يكن الجبرتى وحده فى ذلك، وإنما كان واحدا من المشايخ الذين مثّلوا - فى ذلك الوقت - الطليعة المثقفة للأمة التى كانت صدمتها الفكرية لاتقل عن الصدمة العسكرية للمماليك الذين فرّوا من جحيم الأسلحة الحديثة المتطورة التى حصدت جموعهم وطاردت فلولهم، وأزالت عالمهم القديم. وكانت النتيجة صعود عالم جديد يغلق أبواب القرون الوسطى، ويفتح آفاق

العصر الحديث بوعوده الباهرة، فيغوى الطليعة المثقفة بما فيه من عجائب التقدم وغرائب التمدن. ولم يغادر أفراد هذه الطليعة دهشتهم حين استجابوا إلى نزوع الرغبة المعرفية فى الفهم الذى لم يكن سهلا فى كل الأحوال كما نجد عند الجبرتى، أو عند أقرانه من مشايخ العصر، ومنهم الشيخ المهدى والشيخ حسن العطار اللذان اتصلا بعلماء الحملة الفرنسية. أما الأول فلم يترك أثرا فيما بعده اللهم إلا تقرّبه من الفرنسيس، وتقديمه لهم مؤلفاته، فقد كتب مجموعة من الحكايات عنوانها: «تحفة المستنيم ومقامات المارستان» أقرب إلى حكايات «ألف ليلة وليلة» فيما يذكر عبد المحسن طه بدر فى كتابه عن «تطور الرواية العربية الحديثة فى مصر1870-1938»، وقد ترجمها المستشرق مارسيل بعنوان: «Contes de Chekh El-Mahdy». وأما الشيخ حسن العطار (1766-1834) فقد اتصل بالمستشرقين الذين صحبوا الحملة الفرنسية، وأسهم فى تعليم بعض شبابهم اللغة العربية، وتبادل وإياهم من الحوارات والأفكار ما فتح أمامه أفقا واعدا، انفسح ليحمل تلميذه رفاعة الطهطاوى إلى عاصمة الأنوار: باريس.

ولحسن الحظ وصلتنا مقامة حسن العطار التى عنوانها: «مقامة الأديب الرئيس الشيخ حسن العطار فى الفرنسيس». وهى مقامة بالغة الدلالة فى الإشارة إلى التحول من شعور النفور إلى شعور الإقبال، واختلاط رغبة المعرفة بالبحث عن السر فى تقدم هؤلاء الغرباء. والمقامة تؤدى من خلال السخرية والفكاهة ما يؤكد أهمية معرفة علماء الفرنسيس والاستماع إليهم والحوار معهم. وكان ذلك منذ أن سمع راوى المقامة - الشيخ العطار - من أهل العرفان وممن جال فى الأقطار والبلدان «أن القوم لا يشدِّدون الوطأة إلا على من حاربهم، ولا يعاملون بالرهبة إلا من نابذهم وغالبهم»، فذهب إلى الأزبكية حيث يقيم علماء الفرنسيس، فالتقى بعض شبابهم، فحاورهم

وحاوروه، وأدهشه معرفتهم بالعربية، بل معرفتهم بأمهات كتب التراث المهمة. وانتهى اللقاء بالراوى - الشيخ العطار - إلى التأكد من أن للقوم إلى غوامض المعارف تطلّعا ولأبنائها تودّدا وترفّعا «قد أشربوا فى قلوبهم حب العلوم الفلسفية، وحرصوا على اقتناء كتبها وإعمال الفكرة فيها والرويّة، يبحثون عمن له بها إلمام، ويتجاذبون معه أطراف الكلام». وأحداث مقامة العطار التى اقتبستُ منها الجمل السابقة دليل على رغبة المعرفة التى تغلّبت على الوعى المعاند، وأوقعته فى شراك المعارف التى حصّلها علماء الفرنسيس، خاصة شبابهم الذين اصطفى العطار واحدا منهم ووصفه شعرا بقوله:

تجانس الحسن فى مرآه حين غدا بين الكلام وبين الثغر تجنيسُ

وصاد عقلى بلفتات فواعجب حتى على العقل قد تسطو الفرنسيسُ

وأتصور أن نغمة الدهشة المتضمنة فى الشطر الأخير من البيتين تصف التوتر الذى أصاب وعى الطليعة المثقفة التى فاجأتها معارف علماء الفرنسيس، واجتذبتها إلى ما أصابها بالدهشة وزيادة الرغبة فى المزيد من المعرفة. أما الإشارة إلى العقل فإنها كاشفة، خصوصا فى مصاحباتها الدلالية التى تقرن العقل بالقلب، وتجاوز ذلك إلى ما يجعل العقل علامة على نوع بعينه من المعرفة التى لا يخلو اكتسابها من معنى المفارقة التى يؤديها الشطر الأخير فى أكثر من بعد دلالى.

ويلفت النظر فى مقامة العطار أنها تبدأ بالهزل الذى ينتهى إلى الجد، وتنتقل من التغزل فى شباب الفرنسيس إلى عظيم علمهم، كما لو كانت تنتقل بالقارئ نفسه من موقف فكرى إلى موقف مناقض، مستعينة بحيل الهزل التى لا تتحرج من التغزل بالمذكر، وأسلوب المفاكهة الذى لا يترك

مايبعث البسمة إلا ويقتنصه، غير غافل عن كل ما يحفظ على السجع التقليدى للمقامة صفته الإيقاعية المائزة، لكن بما يراوغ القارئ، وينقله دون أن يعى من اللازم إلى الملزوم، ومن الغفلة فى معرفة هؤلاء الشباب الفرنسيس الذين ينجذب السُّذَّج إلى حسن مرآهم وحده، فلا يرون منهم سوى هذا الحسن الظاهر، ولكن إذا اقتربوا منهم، وتعرفوا عليهم، اكتشفوا الحسن الباطن للعلوم الذى يَبَزُّ الحسن الظاهر للوجوه.

وأحسب أن هذا المنحى فى المقامة يؤكد ما تنطوى عليه من سخرية متعددة الأبعاد. هناك السخرية التى تشمل الذين استهانوا - ولا يزالون يستهينون إلى زمن المقامة - بالفرنسيين، ولا يسعون إلى معرفتهم على حقيقتهم، مع أن الفرنسيين يعرفون الكثير عن ثقافة وحضارة ولغة هؤلاء الذين لايعرفونهم. ولذلك انتصروا هم بمعرفتهم، وانهزم الذين لايعرفونهم نتيجة جهلهم. وهناك السخرية من الذين يحصرون حضور الفرنسيس فى الجانب العسكرى وحده، فلا يرون فيهم سوى غزاة يفزعون الناس ويسوقون إليهم الهلاك من كل سبيل. لكن إلى جانب هذه الصورة القاتمة صورة أخرى، مغايرة، لا سبيل إلى بلوغها إلا بإعمال العقل ومعرفة العارفين. ولاينفصل هذا البعد الأخير عن سخرية مضمرة من طرائق المعرفة السائدة التى أدّت إلى الهزيمة المنكرة أمام الفرنسيس. أعنى طرائق المعرفة التى لا تفارق التقليد الجامد، ولا تتخلى عن النقلِ الأعمى والاتّباع العاجز، ومن ثم الكشف عن البديل الذى يحرر من هذه الطرائق العاجزة ويفضى إلى المعرفة المناقضة. وذلك هو طريق البرهان وإعمال الفكر، طريق «أهل العرفان ومن جال فى الأقطار والبلدان». فهو الطريق الذى قاد الفرنسيس إلى الانتصار على غيرهم، بسبب ما انطوى عليه أهل العلم منهم من تطلّع إلى غوامض المعارف، وحب العلوم الفلسفية، وإعمال الفكرة والرويّة فيها.

ولا شك أن إشارة العطار التى تقرن أهل العرفان بمن جال فى الأقطار والبلدان هى إشارة دالة تومئ إلى إيمان أمثال هذا الشيخ المستنير بأهمية المعاينة المصاحبة لإعمال العقل، والبرهان الذى يرادف العرفان، الأمر الذى يصل مغزى الارتحال فى المكان بمعنى الارتحال بين الأفكار، ويرد ثانيهما على أولهما، بما يدنى بالطرفين إلى حال من الاتحاد الذى يساعدنا على فهم الدوافع التى دفعت حسن العطار المعروف بميله للعلوم العقلية إلى حثّ تلميذه النابه - رفاعة الطهطاوى - إلى الاطلاع على هذه العلوم من ناحية، والكتابة عن ما يراه فى رحلته إلى باريس طلبا للعلم من ناحية مقابلة. وكان العطار يستعيد فى ذلك تقاليد عقلانية فى التراث العربى، تقاليد استبدلت الابتداع بالاتِّباع، فكانت سببا فى ازدهار الحضارة العربية التى ظل تقدمها واتساعها فى العالم القديم مرهونا بانفتاحها العقلانى، وذلك فى الوقت الذى كان تراجعها وتقلصها وانحدارها قرين الحجر على العقل وإغلاق أبواب الابتداع والابتكار دونه. ومن المؤكد أن هذه التقاليد العقلانية لم تمت قط، وأنها ظلّت أسيرة الهوامش المقموعة، وسط الثقافة التقليدية النقلية الغالبة المزهوّة باتِّباعها. ولم تجد ثقافة الهوامش العقلانية ما يتيح لها بعض الحركة إلا فى الانفتاح المملوكى على العالم بفضل تحول مسارات التجارة العالمية، وتحول السواحل العربية إلى مناطق جذب لتجار ڤينيسيا وغيرها من المراكز التجارية الأوربية.

-2-

من المؤكد أن ممثلى التيارات العقلانية - وكان منهم حسن العطار وتلامذته - وجدوا فى التفوق الفرنسى ما يؤكد ما تعلموه عن أسلافهم من فلاسفة العرب ومتكلِّميهم، خصوصا ما يتصل بأهمية إعمال العقل، واستبدال الابتداع بالاتِّباع، والإفادة من التجريب الذى لا يخلو من معنى ارتحال العقل بين

الظواهر والأفكار ارتحاله بين البلدان والأقطار . وكان ذلك يعنى - فى أكثر من اتجاه - أن ازدياد الرغبة فى التعرف على أسرار الآخر لم يكن يكفى فى إشباعها هذه اللقاءات العابرة أو المشاهدات العارضة التى نرى نماذجها عند أمثال عبد الرحمن الجبرتى أو حسن العطار ، خصوصا بعد أن تدافعت رغبة معرفة الآخر وتزايدت ، وأصبحت الرغبة الفردية قرينة الرغبة القومية فى حلم التقدم الذى أصبح السبيل إليه هو النموذج الأوربى بوجه عام والفرنسى بوجه خاص .

ولم يكن من قبيل المصادفة - والأمر كذلك - أن يصدر كتاب التلميذ - رفاعة الطهطاوى - حاملا تقريظ الأستاذ - الشيخ حسن العطار - الذى يصل معنى الارتحال فى المكان بالارتحال بين الأفكار ، فى مدى إعمال العقل ، ومدى توسيع الوعى بعلم ما لم يكن يعلم من أحوال المعمورة الإنسانية ، فيقول الشيخ الذى كان قد أصبح شيخ الجامع الأزهر فى ذلك الوقت :

«سبحان من أظهر عجائب مصنوعاته فى اختلاف أوضاع مخلوقاته ، وتباين أنواع العالم واختلاف هيئاته . يرى ذلك بعين الاستبصار من ولج البحار واقتحم القفار ، فإن السفر مرآة الأعاجيب ، وقسطاس التجاريب . وقد أودع فى هذه الرحلة مؤلفها الأديب الأريب ، والفاضل الذكى اللبيب ، ما شاهده من عجائب تلك البلاد ، وأحوال هؤلاء العباد ، ما يحرِّض العاقل على الأسفار ، والتنقل فى الأمصار ، حتى يزداد بذلك علما يقينا ، ويفوق بالإحاطة بأحوال عباده فى الزمن اليسير بما لا يدركه القاطن بداره ولو عاش من السنين مئينا» .

والواقع أن دلالة «عين الاستبصار» لا تنفصل - فى هذا السياق - عن دلالة إعمال العقل فى أحوال المشاهدة والمعاينة ، أو تجارب القراءة

والتحصيل، وذلك فى المدى الذى يجعل من السَّفَر - كالمعرفة المتجددة - مرآة الأعاجيب وقسطاس التجاريب. والإشارة إلى تحريض «العاقل» على الأسفار إشارة إلى تخصيص الإنسان بالعقل الذى ميّز به الله خلقه، وجعله أداة لإدراكهم، وحجَّة عليهم، فى التزود بمعارف الكون. ولا فارق بين الأسفار بمعنى التنقل والأسفار بمعنى الكتب فى تجاوب الدلالة التى لا تفارق الحض على توسيع أفق المعرفة فى الزمان والمكان. وهى المعرفة التى تتدافع بتدافع الرغبة إلى اكتسابها، والارتحال فى سبيلها إلى الآخر الذى أصبح فضاء لأسفار هذه المعرفة التى تتيح لمن يسعى وراءها ما لا يتاح للقاطن بداره أو القانع بجهله.

وكان من نتيجة ذلك التشكل الحديث لما يمكن أن نسميه «أدب التعرف على الآخر». وهو الأدب الذى يبدأ من مقامة العطار (أو مقاماته!؟) ولاينتهى مع سرديات على مبارك (1823-1893) فى «علم الدين»، وإنما يتواصل إلى آخر القرن، ومنه إلى القرن العشرين، جنبا إلى جنب أدب الرحلة الذى جذب الأقلام إليه أكثر فى القرن التاسع عشر، وذلك لكونه نوعا أدبيا يجمع بين أنواع عديدة، جعلت منه الشكل الأدبى الأكثر مواءمة لتسجيل صدمات الاكتشاف الشعورية، والتعبير عن تحولات الأنا المعرفية للكاتب عبر متغيرات المكان والزمان والمدركات، والأداة المرنة لاستيعاب الوصف الجغرافى والمعلومات التاريخية والملاحظات الاجتماعية والمشاهدات الغنية وألوان المعارف العلمية المختلفة، فضلا عن تداعيات الذاكرة التى تصل الحاضر بالماضى، ولا تتوقف عن المقارنة بين ما تراه وماتسترجعه أو تتذكره.

وأتصور أنه لا يمكن اكتمال دراسة «أدب التعرف على الآخر» إلا بدراسة الترجمات المتعاقبة خلال القرن التاسع عشر، أولا لأن هذه الترجمات

انطوت على بعد تفسيرى أو تأويلى ارتبط بوعى المترجم الذى يستقبل ويعيد إنتاج ما يستقبل من لغة الآخر فى لغته هو بحسب منظوره، ومنظور ثقافته المتجسّدة فى لغته التى هى فكره. وثانيا لأن اختيار المترجم علامة على فكره كما قال القدماء الذين علَّمونا أن اختيار الرجل قطعة من عقله. وثالثا لأن المراوحة بين الترجمة والتعريب وما صحبهما من تمصير أو اقتباس، كان عملا موازيا من فاعلية رغبة معرفة الآخر، لكن بواسطة تحويله إلى ما يشبه الأنا التى أرادت أن ترى الآخر فى مرآتها، أو أن ترى الآخر على صورتها. ولولا ذلك ما جعل محمد عثمان جلال (1829-1898) - تلميذ رفاعة فى مدرسة الألسن - من «تارتوف» Tartuffé موليير Moliére (1622-1673) «الشيخ متلوف» فى تجاوب العلاقات، ومن «پول وڤرچينى» برناردين دى سان بيير Pernardin de Saint-Pierre (1737-1814) «قبول وورد چنة»، ومن «حكايات لافونتين» Fables La Fontaine (1621-1695) «العيون اليواقط فى الأمثال والمواعظ» لتكون على شاكلة «الصادح والباغم» و«فاكهة الخلفاء». وكان ذلك يعنى أن الرغبة فى معرفة الآخر بواسطة ترجمته كانت تعنى الارتحال اللسانى إليه، والارتحال اللسانى له فى الوقت نفسه، فالأنا الراغبة فى معرفة الآخر لم يكن توترها إزاءه يخلو من محاولة تدجينه، أو تطبيعه بما يجعله صورة موازية لهذه الأنا التى أصبح يريحها جعل الآخر على صورتها، فى نوع من الآلية الدفاعية التى تستحق دراسة تفصيلية، تتكشف بها التقنيات النوعية المخصوصة للترجمة والتعريب والتمصير فى القرن التاسع عشر.

ومهما يكن من أمر، فما بين مقامات أمثال العطار وسرديات على مبارك من ناحية، وكتب الرحلات من ناحية مقابلة، كانت الترجمة عن اللغات الأوربية - وبخاصة الفرنسية - إلى اللغة العربية الجهد الإكمالى فى معرفة

«الآخر» بواسطة مرآة أخرى، بدأت آثارها فى الاتساع مع إنشاء مدرسة الألسن على يدى رفاعة رافع الطهطاوى (1801-1873) فى عهد محمد على الذى تولى حكم مصر ما بين سنتى 1805-1849، وأتاح لإشباع رغبة معرفة «الآخر» درجة واسعة من التحقق بواسطة البعثات التى أرسلها، والتى عاد طلابها ليسهموا فى حركة الترجمة التى أسهمت بدورها فى التعريف بعلوم الآخر وفنونه وآدابه. واستبدلت رحلة الكتاب برحلة المكان، فأكملت دائرة معرفة «الآخر» بوسائلها وتقنياتها النوعية المخصوصة فى مجالات عديدة وعلى مستويات كثيرة.

ولكن بما أن هذه الورقة لا تحتمل الإشارة إلى كل شىء، أو التفصيل فيه، فسأقتصر فيما يلى على كتابات الرحلة إلى الآخر فى القرن التاسع عشر، وذلك لأن هذه الكتابات اتسمت بمرونة النوع الذى يجمع لكاتبه كل شىء بالمعنى القديم للأدب الذى هو أخذ من كل شىء بطرف، ولكن فى القالب السردى الذى يدنو من تقنيات القص، سواء من منظور تعاقب الأحداث والأماكن عبر الزمن، أو منظور الراوى الذى يقص علينا كل ما رآه أو عاينه. ويرجع الاقتصار على القرن التاسع عشر إلى أنه قرن تأسيس المعرفة الحديثة بالآخر وتأصيلها، ولأنه البداية التى لا تزال تمارس حضورها إلى يومنا هذا بأكثر من معنى.

ولا غرابة أن يشهد القرن التاسع عشر (الذى بدأ بعد سنوات ثلاث من الحملة الفرنسية على مصر) عددا كبير من الرحلات إلى أوروبا بوجه عام، وإلى فرنسا بوجه خاص، بوصفهما نموذج التقدم الذى وصل إليه العالم المتحضر، ومستقر العلوم الواعدة التى لابد من معرفة أسرارها لتحقيق الحلم الذى خايل العقول. وكما كان فن الرحلة العربى فى القديم وسيلة لمعرفة أركان المعمورة الإنسانية، واكتشافا لأسرار العلوم فى كل مكان للإفادة

منهـا، وإغناء للتـجربة الإنسـانية بإضـافة التـجارب التى تشـمل العـجـائب والغرائب، كان فن الرحلة فى القرن التاسع عشر إحياء للفن القديم بلوازمه المعروفـة، وإضافـة إليه بما فـرضتـه مـتغيـرات التاريخ وتحـولات الأوضاع السياسية والثقافية والعلمية والاجتماعية.

ويلفت الانتباه - فى هذا الصـدد - كثرة كتب الرحـلات فى هذا القرن، منذ العقد الرابع على وجه التخصيص، أى بعد أن تفاعلت الحملة الفرنسية حضاريا وثقافيا واجتماعيا مع الأوضاع السائدة، وبعد أن غاب وجودها العسكرى عن مصر منذ سنة 1801، مفسحا المجال لحضور آثارها الثقافية التى تولَّدت من نتائجها رغبة متزايدة فى معرفة ذلك «الآخر» فى موطنه، وفى داخل حدوده بعد اكتساب لغته التى تفتح الأبواب المغلقة من أسرار علومه. وقد فرض التاريخ أن تكون البداية فى مصر التى سبقت غيرها من الدول العربية فى معاناة الاحتلال الأجنبى وصدمة التجربة المعرفية المصاحبة لهذه المعاناة منذ مجىء الحملة الفرنسية سنة 1798م. وكان ذلك قبل سنوات عديدة من احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830، وتحول تونس إلى محمية فرنسية سنة 1881، قبل عام واحد من الاحتلال الإنجليزى لمصر، وقبل عقود من استيلاء إيطاليا على طرابلس الغرب سنة 1911، وفرض الحماية الفرنسية على المغرب سنة 1912.

وقد قام المنصف الشنوفى فى الدراسة المفيدة التى صَدَّر بها تقديمه لتحقيقه كتاب «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» الذى كتبه خير الدين التونسى (1822-1890) بحصر كتب الرحلة إلى أوروبا فى القرن التاسع عشر فى المشرق والمغرب، وذلك فى قائمة لها دلالاتها التى لا تخفى على دارس القرن التاسع عشر. وتقترن الدلالة الأولى بالأثر الثقافى الفرنسى الذى جعل رفاعة الطهطاوى المصرى (1801-1873) هو الرائد فى هذا

الفن، وذلك بما كتبه فى «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» الذى طبع فى القاهرة سنة 1834 . وهى السنة التى توفى فيها أستاذه حسن العطار. واللافت للانتباه فى دوافع تأليف هذا الكتاب أن صاحبه قد ذهب إماما للبعثة التى أرسلها محمد على إلى باريس للمرة الأولى، بعد أن جرّب إرسال البعثات إلى إيطاليا التى تعلّم فيها أبناء مصر فنون الطباعة، وعادوا منها لإنشاء المطبعة الأميرية التى طبعت كتاب رفاعة الطهطاوى نفسه. وبقدر ما كان كتاب الطهطاوى علامة على التوجّه المعرفى إلى أوروبا بوجه عام، وفرنسا بوجه خاص، كان الكتاب بداية لغيره من كتب الرحلات التى اقترن أغلبها بالسفر إلى فرنسا.

ولم يكن من الغريب، والأمر كذلك، أن يكون الكتاب التالى لكتاب رفاعة الطهطاوى المصرى كتاب ابن أبى الضياف التونسى «إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وملوك أهل الأمان» بأجزائه التى شملت الجزء الخاص برحلته إلى فرنسا سنة 1846، وذلك فى السياق التاريخى الذى أدى إلى أن يطبع أحمد فارس الشدياق (1804-1888) كتابه «الساق على الساق فيما هو الفارياق»، أو «أيام وشهور وأعوام فى عجم العرب والأعجام» سنة 1855 فى مدينة باريس على وجه التحديد، وعلى نفقة العبد الفقير إلى ربه رافائيل كحلا الدمشقى. ويأتى بعده سليم بطرس البستانى بكتاب «النزهة الشهية فى الرحلة السليمية» المطبوع فى بيروت سنة 1856، وهى الرحلة التى أصدر بعدها أحمد فارس الشدياق كتابه «كشف المخبَّا عن فنون أوروبا» سنة 1863، وفيه مقارنته الشهيرة بين بلاد الفرنسيس وبلاد الإنجليز. وفى سنة 1867 تصدر ثلاثة كتب مهمة فى سلسلة أدب الرحلات. أولها كتاب فرنسيس فتح الله المرّاش عن رحلته إلى باريس الذى طبع فى بيروت، وثانيها كتاب خير الدين التونسى «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» الذى يتحدث فيه عن مملكة فرنسا وإنجلترا ومملكة النمسا والمملكة

الروسية والمملكة البروسية ومملكة جرمانيا وإيطاليا وإسبانيا والسويد والنرويج وهولندا والدانمرك والبرتغال وبلچيكا وسويسرا وغيرها من الدول الأوروبية. وثالثها كتاب سليمان الحرائرى الذى كتبه بمناسبة زيارة المعرض العالمى فى باريس سنة 1866، وقد طبع الكتاب فى السنة اللاحقة فى باريس نفسها.

وتتوالى الكتب بعد ذلك، ابتداء من «الرحلة النحلية» التى كتبها لويس صابونجى ونشرها فى الآستانة سنة 1874، ورحلة نخله صالح «الكنز المخبا للسياحة فى أوروبا» المطبوع سنة 1867، مرورا بمحمد السنوسى التونسى «الرحلة الحجازية» المطبوع فى تونس 1883، وبيرم الخامس «صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار» المطبوع بالقاهرة سنة 1884، وعلى الوردانى «الرحلة الأندلسية» المطبوع فى تونس 1888 فى العام نفسه الذى شهد طبع كتاب محمد شريف سالم «رحلة أوروبا» فى القاهرة. وتمضى السلسلة ليشهد عام 1891 أكثر من رحلة، تشمل دمترى خلاط «سفر السفور إلى معرض الحضور» وحسن توفيق «رسائل البُشْرَى فى السياحة بألمانيا وسويسرا» وكلاهما مطبوع فى القاهرة. أما كتاب محمد السنوسى «الاستطلاعات الباريسية» فقد طبع فى تونس. وتأتى سنة1892 بكتاب أمين فكرى «إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا» المطبوع فى القاهرة، وبعده «السفر إلى المؤتمر» لأحمد زكى المطبوع فى القاهرة سنة 1893. ويأتى مختتم القرن التاسع عشر (1900) بكتب ثلاثة هى: «سياحة مصرى فى أوربا» لعلى أبو الفتوح، و«الدنيا فى باريس» لأحمد زكى. وكلاهما مطبوع فى القاهرة. أما كتاب محمد بلخوجة «سلوك الإبريز فى مسالك باريز» الذى يذكِّرنا عنوانه بكتاب رفاعة الذى استهل هذا الفن فقد طبع فى تونس.

- 3 -

يلفت الانتباه فى كتب الرحلات إلى أوربا فى القرن التاسع عشر ملاحظات أربع :

أولاها: أن الرحلة إلى أوروبا أصبحت هاجسا ملحّا على وعى الطليعة المثقفة التى تهوّست بمعرفة مصدر التقدم وأسراره فى بلاده، وذلك على النحو الذى جعل من النموذج الأوروبى النموذج المسيطر على الوعى بوصفه النموذج الواجب احتذاؤه، والإشارة إليه بوصفه الإطار المرجعى فى التقدم. ولذلك فإن الانتباه إلى النموذج الشرقى للدول الآسيوية لم يكن مطروحا على الأذهان لاعتبارات عدة، منها ارتفاع صوت الحركة الكمالية فى الدولة العلية، والمطالبة بالتحديث على النموذج الأوربى، الأمر الذى أدى إلى إلغاء السلطنة التركية (الخلافة) على يدى مصطفى كمال أتاتورك سنة 1922، وإعلان الجمهورية التركية برئاسة أتاتورك سنة 1923. وهو ما ترتَّب عليه تزايد عمليات التغريب التى أفضت إلى كتابة اللغة التركية بالحروف اللاتينية، كما لو كانت هذه الحروف قد أصبحت علامة على وعود زمن التغريب القادم. وبالطبع لم يلتفت أحد إلى اليابان التى كانت قد بدأت نهضتها مع نهضة محمد على فى مصر، ولم تكن قد حققت من التقدم ما يبعث على الاهتمام بها. ولذلك ظلّ اهتمام أدب الرحلة منطلقا من رغبة التطلع إلى أوروبا بوجه عام، وفرنسا بوجه خاص.

وثانيتها: أن الذين تحمسوا إلى أوروبا كانوا من العقلانيين بمعنى أو آخر. أقصد أنهم كانوا تلاميذ للتيارات العقلانية التى تبدأ من فلاسفة الإسلام ولاتنتهى عند المعتزلة. وهى التيارات التى دفعتهم معرفتهم بها - أو بما وصلهم منها - إلى أن يقتدوا بما سبق أن أكَّده الكندى (. . . -252هـ) فيلسوف البصرة من أن المسلم لا يستحيى من استحسان الحق واقتنائه من أين

أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغى بخس الحق، ولا تصغير قائله ولا الآتى به، فلا أحد بخس بالحق بل كل يشرّفه الحق. كما تعلموا من ابن رشد (520-595هـ) فيلسوف قرطبة أن على المسلم أن يستعين على ما هو بسبيله بما قاله غيره الذى تقدمه، وسواء كان ذلك الغير مشاركا له أو غير مشارك فى الملة، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك فى الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة.

ولا شك أن مثل هذه التأويلات العقلانية، فضلا عن غيرها من المأثورات المنقولة التى تحثّ المسلم على طلب العلم ولو فى الصين، كانت تزيد من رغبة المعرفة، وتبعثها على التحقق، وتؤسس دوافعها على أسس مقنعة لأصحابها أولا، ويمكن استخدامها بوصفها حججا دامغة فى مواجهة الجامدين من أهل النقل الذين ناصبوا الانفتاح على الآخر العداء، ولم يكفوا عن مهاجمة الذين أفادوا منه. وليس من المصادفة - والأمر كذلك - أن يكون حسن العطار أستاذ رفاعة الطهطاوى منتسبا إلى أهل العقل من مستنيرى المشايخ الذين لم يقتصر تكوينهم على علوم النقل بل جاوزها إلى المعارف العقلية. وقد كان العطار مشاركا فى علوم المنطق والطب والفلك والهندسة فى عصره، وتولى تدريس العلوم العقلية فى الأزهر، وترك لنا من تصانيفه حاشية على شرح إيساغوجى للأبهرى فى المنطق ورسالة فى كيفية العمل بالأسطرلاب. ولولا ذلك ما كتب العطار ما كتب عن علم الفرنسيس، بل ما كتب تلميذه - بعد ذلك - مؤكدا ما بثّه فيه أستاذه من مبادئ بقوله : «إن مخالطة الأغراب، لاسيما إذا كانوا من أولى الألباب، تجلب للأوطان المنافع العمومية . . . والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التى لا ينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران».

ولذلك لا ينسى رفاعة أن يذكر فى مفتتح كتابه أن من أفضال محمد على باشا على مصر أنه أحضر إليها ما أمكنه إحضاره من علماء الإفرنج، وبعث ما أمكنه بعثه من مصر إلى تلك البلاد «فإن علماءها أعظم من غيرهم فى العلوم الحكمية». ولكن رفاعة لا يكتفى بذلك وإنما يورد الحديث «الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو فى أهل الشرك»، ويفسر الحديث الخاص بطلب العلم ولو فى الصين بقوله: «من المعلوم أن أهل الصين وثنيون، وإن كان المقصود من الحديث السفر إلى طلب العلم، وبالجملة حيث أمن الإنسان على دينه، فلا ضرر فى السفر، خصوصا لمصلحة مثل هذه المصلحة». ولا ينسى أن يقرن الموروث العربى بغير العربى فى مَحبة الحكمة، فينقل عن بطليموس الثانى قوله: «خذوا الدر من البحر، والمسك من الفأرة، والذهب من الحجر، والحكمة ممن قالها». وليس من المصادفة - والأمر كذلك - أن يتحدث رفاعة عن الفارابى وغيره من الفلاسفة فى سياق تداعيات ذاكرته بمحتوياتها العقلية، استجابة إلى ما يماثلها أو تماثله فى حضارة الآخر الفرنسى. وكلها تداعيات تنطلق من اقتناع رفاعة التام «أن بلاد الإفرنج الآن فى غاية البراعة فى العلوم الحكمية. وأعلاها فى التبحر فى ذلك بلاد الإنكليز والفرنسيس والنمسا فإن حكماءها فاقوا الحكماء المتقدمين كأرسطاليس وأفلاطون وأبقراط وأمثالهم، وأتقنوا الرياضيات والطبيعيات والإلهيات وماوراء الطبيعيات أشد إتقان، وفلسفتهم أخلص من فلسفة المتقدمين، كما أنهم يقيمون الأدلة على وجود الله تعالى وبقاء الأرواح والثواب والعقاب».

وتتصل الملاحظة الثالثة بوضع فرنسا من حيث كونها القطب الذى جذب إليه الاهتمام فى التطلع إلى الغرب لسنوات طويلة من القرن التاسع عشر. لا تضارعها فى ذلك سوى لندن (لندرة) التى سعت إلى منافستها فى سياق

الصراع الاستعمارى على الشرق الأوسط، وفى جذب البعثات الثقافية إليها، على نحو ما فعلت إيطاليا والنمسا. ولكن الغلبة الثقافية ظلت لمدينة باريس فى القرن التاسع عشر، الأمر الذى جعل منها موضوعا محبَّبا للكتابات التى ظلت تتطلع إلى فرنسا بوجه عام، وباريس بوجه خاص، بوصفهما النموذج الأمثل للتقدم المنشود على كل المجالات. ويبدو ذلك واضحا فى كثرة الرحلات إلى فرنسا، ابتداء من رفاعة الطهطاوى الذى استهل البداية، مرورا بأحمد فارس الشدياق وابن أبى الضياف وفرانسيس فتح الله المرّاش وسليمان الحرائرى، وانتهاء بمحمد السنوسى وأحمد زكى ومحمد بلخوجة. ويرجع ذلك بالطبع إلى أن الحضور الثقافى الفرنسى كان أسبق من حضور غيره، وذلك لسبق فرنسا إلى احتلال مصر، واستمرار نفوذها بعد ذلك بوصفها دولة أوربية، يلجأ إليها الباحثون عن الحرية التى افتقدوها فى أوطانهم، ووجدوا فى فرنسا - لأسباب سياسية وفكرية معا - ما يحميهم من بطش الاحتلال البريطانى الذى أخذ يفرض وجوده. ولذلك اقترنت الحركة الوطنية المصرية المقاومة للاحتلال البريطانى برعاية ثقافية فرنسية، تؤكدها مسيرة مصطفى كامل وعلاقته بچوليت آدامز وأمثالها من المؤمنين بحرية الشعوب.

وأتصور أن هذا الجانب السياسى - ممتزجا بغيره من الجوانب الثقافية والحضارية - جعل من مدينة «باريس» رمزا للتقدم أسطع من غيره فى القرن التاسع عشر. وهو أمر يمكن أن نراه بوضوح فى كلام رفاعة الطهطاوى عن باريس، خصوصا حين يقول:

«أعظم مدائن الإفرنج مدينة لندرة، وهى كرسى الإنكليز، ثم باريز وهى قاعدة ملك فرنسا، وباريز تفضل على لندرة بصحة هوائها... وطبيعة القطر والأهل، وبقلّة الغلاء التام». ويضيف الطهطاوى إلى ذلك - فى

موضع آخر من كتابه - قوله فى وصف باريس أنها «من أعمر بلاد الدنيا، ومن أعظم مدائن الإفرنج الآن». ويرى «أن الباريزيين يختصون من بين كثير من النصارى بذكاء العقل ودقة الفهم وغوص ذهنهم فى العويصات. . . وليسوا أسراء التقليد أصلا، بل يحبون دائما معرفة أصل الشىء والاستدلال عليه. . . وكل صاحب فن من الفنون يحب أن يبتدع فى فنه شيئا لم يسبق به، أو يكمل ما ابتدعه غيره». ويمضى رفاعة فى تأكيد ذلك بقوله: «الأمة الفرنساوية ممتازة بين الأمم الإفرنجية بكثرة تعلقها بالفنون والمعارف، فهى أعظم أدبا وعمرانا». ويعود رفاعة إلى فضل باريس مرة أخرى، مؤكدا الجوانب الفكرية التى تكشف عن نزعته العقلانية التى ورثها عن أستاذه وأضاف إليها ما جعله ينتهى من تأمل أحوال العلوم والفنون فى عصره إلى أن المعارف البشرية قد بلغت أوجها فى باريز، و«أنه لا يوجد من حكماء الإفرنج من يضاهى حكماء باريس، بل ولا فى الحكماء المتقدمين».

ويبدو أن رفاعة الطهطاوى قد أسس بذلك الإعجاب الذى ظل مستمرا بمدينة «باريس» التى ارتفعت إلى مصاف الرمز الحضارى، وظل الإعلاء من شأنها بالقياس إلى غيرها وتبرير تفوقها بابا ثابتا فى كل أشكال الرحلة إليها، ومبدأ ثابتا فى الكتابات اللاحقة المتتابعة، وذلك فى السلسلة التى تبدأ من «رحلة باريس التى كتبها فرانسيس فتح الله المرّاش (1836-1873) الحلبى من سوريا وليس انتهاء بما كتبه محمد بلخوخة التونسى فى «سلوك الإبريز فى مسالك باريز» سنة 1900.

ولا غرابة - والأمر كذلك - أن نرى مركزية «باريز» فى «رحلة باريس» التى قام بها المرّاش، ووصفها فى كتاب صغير حمل العنوان نفسه، كما حمل الآثار العقلانية لفلاسفة عصر الأنوار الفرنسيين الذين اقترنت بهم

الدلالات الفكرية لرمز باريس الذى أضاء وجدان المرّاش وعقله، فأكَّد دينه لمصدر الأنوار وفضائها الفرنسى بقوله فى كتابه:

«إن للفكر قوةً تغلب جميع القوات، وانطلاقا يقاوم كل العوارض، فلا يوجد رادٌّ إذا جمحت، ولا صادم إذا اندفعت، وكل الوسايط التى استعملت قديما أو حديثا لردها وصدّها إنما كانت مساعدات لازدياد حركتها وتفاقم انطلاقها».

وغير بعيد عن ذلك ما يقوله المرّاش عن مدينة باريس التى هى «مركز مجد العالم وأعجوبته» و«مصب أنهار العجايب وموقع أنوار التمدن والآداب». لقد تحولت باريس - مدينة الأنوار العقلانية والفكرية - فى عينى «الجيل الحاضر» الذى انتسب إليه المرّاش إلى رمز ساطع، رمز يجعل من المدينة «عروسة لجميع مدن المسكونة، وشمسا يدور حولها فلك العالم البشرى».

وأتصور أن الإعجاب بباريس، ومن ثم الانحياز إلى النموذج الثقافى الفرنسى، ظل سائدا إلى أن تعدَّلت علاقات المثاقفة فى العالم العربى، وتحولت بعثات الأقطار التى غلب عليها الاستعمار البريطانى إلى إنجلترا، فأخذ نموذج ثقافى مقابل فى الظهور، خلال التنافس الاستعمارى على الأقطار العربية، والتنافس الفكرى على الوعى العربى الذى أصبح منقسما، فى بعض مستوياته، وفى مرحلة لاحقة، بين ما أخذ اسم اللاتين والسكسون، فى المناظرة التى جرت بين العقاد وطه حسين فى الثلاثينيات، وهى المناظرة التى أخذت تجليات أكثر حدة حتى فى توزّعها الجغرافى الذى مايز، قطريا، فى أشكال الصراع الثقافى، بين الفرانكفونيين والأنجلوفونيين فى الثقافة العربية، فغلبت الفرانكفونية على البلاد التى احتلها الاستعمار الفرنسى، بينما غلبت الأنجلوفونية على الأقطار التى احتلها الاستعمار الإنجليزى.

لكن من الواضح أن الغلبة فى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين على الأقل كانت للثقافة الفرنسية، الأمر الذى أكَّدته غلبة البعثات إلى فرنسا، وما أشاعته من غلبة للطابع الفرنسى على مولد الأدب الحديث فى مصر كما يقول يحيى حقى فى حديثه عن محمد حسين هيكل (1888 - 1956) وروايته «زينب» فى كتابه «فجر القصة المصرية». ومصداق ذلك عنده ما يقوله هيكل من أن مزاجه كان أشد قربا إلى الأدب الفرنسى منه إلى الأدب الإنجليزى رغم كثرة ما حصل منه. ولا يرجع ذلك عند يحيى حقى إلى أن بلاد هيكل كانت تعانى من الاحتلال البريطانى، وإنما يرجع إلى «التقارب الخفى بين التيارات الثقافية فى حوض البحر الأبيض، تقف فيها إنجلترا بمعزل بجزيرتها وضبابها وكنيستها» وإلى أن الجيل الذى سبق هيكل تلقَّى علومه فى فرنسا، وترجم عنها، و«بقيت رواسب هذه الثقافة متشبثة بأرض مصر لا يفلح الإنجليز فى اقتلاعها بتحويل تيار التعليم والبعثات من فرنسا إلى إنجلترا، ولم يبدأ الأدب الإنجليزى يزاحم الأدب الفرنسى إلا حين تخرج طلبة المدارس الثانوية والعالية المعتمدة مناهجها على اللغة الإنجليزية، حدث هذا حوالى 1919 سنة الثورة».

وليس من الضرورى المضى فى مناقشة يحيى حقى فى الصراع بين المزاج الأقرب إلى النموذج الثقافى الفرنسى والمزاج الأقرب إلى النموذج الإنجليزى، فالمؤكد أن الغلبة كانت للنموذج الفرنسى فى القرن التاسع عشر، ولذلك كان أغلب الرحلات إلى أوربا متجهة إلى فرنسا وعاصمتها باريس بالدرجة الأولى.

- 4 -

ولقد ظلت أغلب الرحلات إلى أوربا متجهة إلى فرنسا وعاصمتها باريس بالدرجة الأولى، وذلك إلى الدرجة التى جعلت من الافتتان

باريس موضوعا للكتاب الذى أصدره أحمد الصاوى محمد بالقاهرة سنة 1933 بعنوان : «باريس» . وهو كتاب يحتشد بالشهادات المكتوبة فى فضائل باريس بأقلام أدباء العالم الكبار، جنبا إلى جنب المؤلفين العرب الذين زاروا باريس وتحدثوا عن مباهجها وتميّزها بالقياس إلى غيرها من المدن الأوربية، وذلك فى تتابع يشمل - إلى جانب رفاعة الطهطاوى - ولىّ الدين يكن ومحجوب ثابت وأحمد شوقى وإميل زيدان ومحمود عزمى وطه حسين ومحمد تيمور ومحمد حسين هيكل وتوفيق الحكيم وفكرى أباظة وأحمد ضيف وداود بركات ومنصور فهمى وزكى مبارك وعشرات غيرهم من الأجيال المتتابعة التى جعلت من باريس «فترينة الدنيا» كما وصفها توفيق الحكيم و«مدينة النور» و«مركز الحضارة» كما وصفها محبّوها الذين كتبوا عنها مادة ضخمة من الرحلات والمقالات الوصفية والصور القلمية والرسائل والقصائد التى دفعت الدكتور خليل الشيخ إلى إعداد دراسته المتميزة التى أصدرها كتابا بعنوان : «باريس فى الأدب العربى» . وبالطبع، لم يمنع الافتتان بباريس من الكتابة عن «لندرة» المنافس الذائع، وذلك إلى الدرجة التى دفعت أحمد فارس الشدياق إلى تفضيل لندرة على باريز . ولكن ظل هذا التفضيل من قبيل الاستثناء، وظلّت «باريز» المرآة التى يجتلى فيها وعى الأنا القومى واقع تخلّفه من ناحية، ويقرأ فيها أوصاف التقدم التى يسعى وراءها من ناحية موازية، ويجد فى حلم إعادة إنتاجها فى العواصم العربية هدفا عزيزا لابد من تحقيقه .

ومن الطريف أن تعكس متغيرات باريس - فى كتب الرحلات أو سردياتها المتتابعة - المتغيرات العمرانية التى طرأت على هذه المدينة الغاوية . وفى الوقت نفسه، تعكس نقد اللاحق للسابق من المرتحلين العرب، وذلك

على نحو ما فعل على مبارك باشا (1823 - 1893) الذى ذهب إلى «باريز» بعد حوالى ربع قرن من زيارة الطهطاوى إليها، وتمتعت عيناه بنتائج الثورة المعمارية التى قادها البارون چورچ يوچين هاوسمان G. E. Haussman (1809 - 1891) التى لم يرها الطهطاوى، فلم ير من أسرار «باريز» ما أدركه خلفه الذى يعد تلميذا له، والذى تنقَّل فى كتابه «علم الدين» ما بين لندرة وباريز، وأتاح له التنقل مع الوعى بالمتغيرات الأحدث أن ينقد وصف أستاذه لباريز، وذلك عندما جعل «الخواجا» يتطرق إلى ما ذكره رفاعة من أوصاف باريس على النحو التالى:

«رأيته قد أكثر فيها من مدح باريز وأهلها، وأطنب فى وصف نسائها ورجالها، وطاف حول الدن إلا أنه لم يدندن، ورتع حول ذاك الحمى وحام، وما رفع عن وجه ليلى اللثام، وأظنه لم يأتها من أبوابها، ولا كشف له عند وصف لها عن نقابها، ومع ذلك فجميع ما ذكره ورآه قد تغيَّر الآن، ومضى فى وقته إلى الآن نحو ثلاثين سنة. وفى هذه المدة تقدمت العلوم والصنائع تقدما زائدا، وظهر فى أعمال الخلق النتائج المفيدة. فصلح بذلك شأنها واتسعت دائرة ثروتها».

والفارق بين ما كتبه الطهطاوى عن باريس وما كتبه على مبارك عنها هو الفارق فى تحول الوعى بالموضوع من ناحية، وتحول الموضوع نفسه من ناحية مقابلة، فعلى مبارك الأفندى نموذج لوعى أحدث، تولَّد مع جيل الأفندية الذى جاء بعد جيل الشيخ رفاعة، ومضى بعده إلى ما هو أبعد فى مدى الوعى العمرانى والحضارى، وباريس التى شاهدها على مبارك أفندى ليست باريس التى شاهدها الشيخ رفاعة الطهطاوى، وإنما باريس البارون هاوسمان الذى جعل منها تاج العمارة الطالع فى المدن الأوربية.

وقد سبق لى أن أوضحت فى دراسة سابقة أن الخديوى إسماعيل أرسل على مبارك - وكيل وزارة المعارف العمومية وناظر القناطر الخيرية فى ذلك الوقت - إلى باريس فى مهمة مالية لحساب الحكومة المصرية وزيارة المعرض العالمى، وأن على مبارك الذى سبق له أن درس فى فرنسا قضى شهراً ونصف شهر بمدينة باريس، فى شتاء 1867-1868، يدرس النظم الجديدة فى مجال التعليم والصرف الصحى. وهناك، عاين المبانى والكتب والمقررات الدراسية للمدارس الجديدة. وسار مع غيره من الزائرين عبر الأنفاق الضخمة لشبكة الصرف الصحى التى أقيمت تحت شوارع باريس الجديدة. ولم يفته، بالقطع، التمعّن فى التخطيط المعمارى الجديد لمدينة باريس وتنظيم «بوليڤاراتها» التى أخذت تبهر الأنظار، وتغدو نموذجًا لشوارع المدينة العصرية. وأتخيل أن على مبارك لم يقصر فى التمعن أو التحديق، على الأقل بوصفه مهندسًا، ومسؤولاً بارزًا عن التعليم، ومرشحًا محتملاً لتولّى مهمة تخطيط القاهرة الحديثة.

واستوعب على مبارك، فى هذه الزيارة، أسرار الإنجاز المعمارى الكبير للبارون چورچ يوچين هاوسمان G. E. Haussman (1809-1891) متصرف عموم «السين» الذى انشغل، منذ أواخر الخمسينيات وطوال الستينيات من القرن التاسع عشر، فى تحديث مدينة باريس، ونقلها من عمارة القرون الوسطى إلى عمارة العصر الحديث التى تتعامد على شبكة واسعة من الشوارع العريضة (البوليڤارات) التى عُرف بها هاوسمان، والتى أطلق اسمه على شارع منها (بوليڤار هاوسمان) تكريمًا لما فعل. وقد أنشأ هاوسمان - إلى جانب الشارع العريض (البوليڤار Boulevard) - شبكة مياه الشرب ونظام الصرف الصحى (المجارى). وقام بتخطيط وتنظيم حدائق غابة بولون ومتنزهات ڤانسان واللوكسمبورج. وأقام سوق

الخضار وأوبرا باريس وغيرهما من معالم العمران الذى جعل من مدينة باريس نموذجًا يحتذى فى العمارة الجديدة والتخطيط الحديث.

وكانت «البوليفارات» التى شقَّها هاوسمان فى قلب باريس، مسلحًا بفرمان ملكى من نابليون الثالث، استهلالاً ثوريًا للحياة المدنية للمدينة الحديثة فى القرن التاسع عشر، فقد أدّت هذه البوليفارات - فيما يقول مارشال بيرمان Marshal Berman فى كتابه عن «تجربة الحداثة» المنشور فى نيويورك سنة 1982 - إلى زيادة الانسياب والتدفق عبر مركز المدينة على نحو لم يحدث من قبل، وساعدت على الانتقال مباشرة من أقصى المدينة إلى أقصاها، كما أتاحت متنفسًا وسط كثافة العتمة والاكتظاظ البشرى، وأعانت على التوسع المتزايد للتجارة المحلية، الأمر الذى خفَّف من الأعباء المالية التى ترتَّبت على التدمير الكبير للمنازل والطرق القديمة التى كان لابد من إزالتها لشق البوليفارات، فضلاً عن أعباء تكاليف التعويضات والبناء الجديد. ولم تكن «البوليفارات» عونًا على الازدهار الاقتصادى والحراك الاجتماعى فحسب، وإنما كانت وسيلة للانضباط فى الوقت نفسه، فمن شأنها أن تفضى إلى خلق ممرات طويلة، عريضة، تستطيع الوحدات العسكرية وبطاريات المدفعية أن تتحرك فيها بسهولة ويسر لتدمير أية متاريس مستقبلية أو أى حركات تمرد أو عصيان شعبى.

ولذلك كانت هذه «البوليفارات» مكوِّنًا أساسيًا من مكونات منظومة شاملة لتخطيط المدينة الحديثة التى تضم أسواقًا مركزية، وجسورًا، وشبكات صرف صحى، وشبكات مياه شرب، وأوبرا ومراكز ثقافية موازية، ومجموعة كبيرة من الحدائق المتسعة. بعبارة أخرى، منظومة متكاملة تفتح المدينة كلها، للمرة الأولى فى تاريخها، أمام جميع أهلها وسكانها، وذلك على نحو يؤدى إلى أن تغدو المدينة فضاء فيزيائيًا وإنسانيًا

متحداً، يسهل فيه الانتقال داخل كل حى، وبين الأحياء داخل المدينة، بل بين المدينة وغيرها بواسطة ما أصبح نواة «الأوتوستراد» الأحدث. ولم يخل هذا الفضاء من الشوارع الفرعية المزودة بالمقاعد والمظللة بالأشجار، ولا من جُزُر المشاة التى لا تعيق حركة المرور، وتفتح ممرات بديلة إضافية للفرجة والنزهة. أضف إلى ذلك تصميم الميادين الكبيرة عند نهاية كل بوليڤار، حيث النصب التذكارية والتماثيل التى تجعل كل شارع يقود إلى رمز من رموز القمم الخالدة للمدينة.

هذه المواصفات، مجتمعة، جعلت من باريس النصف الثانى من ستينيات القرن التاسع عشر مشهداً فريداً فى إثارته، مهرجانا لعينَىْ وأحاسيس على مبارك الذى رأى من أوجه المدينة الجديدة و«بوليڤاراتها» ما لم يره سلفه رفاعة الطهطاوى الذى أنهى بعثته قبل ثورة «هاوسمان» المعمارية بسنوات عديدة. ولم يكن الفارق بين ما رآه الطهطاوى وما رآه على مبارك راجعا إلى الاختلاف الحادث فى الموضوع المشاهد، وهو باريس فى عهدها القديم وعهدها الجديد، وإنما كان - بالإضافة إلى ذلك - اختلافا فى وعى المُدْرِك (بكسر الراء) وتكوينه الثقافى: أقصد - أولا - الفارق بين رفاعة الطهطاَوى الشيخ المعمم الذى تلقَّى تعليما دينيا خالصا، وسافر إلى فرنسا بوصفه إماما يؤمّ أعضاء البعثة المصرية للصلاة فى باريس، وعلى مبارك الأفندى المطربش الذى تلقَّى تعليما مدنيا عسكريا، واستكمل تعليمه المدنى الذى جعله متصلا بفنون الهندسة والعمارة، الأمر الذى جعله جديرا بتولّى وزارة الأشغال العمومية فى عهد إسماعيل باشا، زميله القديم فى البعثة إلى باريس. ويعنى ذلك أن وعى على مبارك الأفندى يختلف عن وعى رفاعة الشيخ من ناحية، ونظرة كل منهما إلى باريس متأثرة بالتكوين الثقافى المغاير من ناحية مقابلة، فضلا عن أن عينى على مبارك كانتا أكثر

التخطيط الجديدة لباريس، وذلك لأسباب أهمها طبيعة عمل على مبارك المرتبطة بالإفادة من تخطيط باريس الجديدة فى تخطيط قاهرة إسماعيل الواعدة.

والمؤكد أن الخديوى إسماعيل - زميل على مبارك فى «بعثة الأنجال» - كان مؤمنا بقدرة زميله القديم على الإنجاز، وواعيا بمقدرته على تحقيق الحلم الذى ينقل باريس إلى شاطئ النيل، فقام بتعيينه ناظرًا للمعارف وناظرًا للأشغال العمومية بعد عودته من المهمّة الرسمية التى كلَّفه بها فى باريس، كى يستوعب النموذج المعمارى الذى سوف يعمل على محاكاته وإعادة إنتاجه. وكان ذلك سنة ١٨٦٨، السنة التى نال فيها على مبارك رتبة الميرميران، والتى كانت بداية عقد كامل قضاه منشغلاً بتخطيط مدينة القاهرة الحديثة، مستهلاً بناء عماراتها التى لا يزال بعضها شاهدًا على ما فعل، جنبًا إلى جنب شق «بوليڤاراتها» التى استهلها بشارع محمد على وميدانه، وشارع عبدالعزيز، وشارع عابدين، وشارع الفجالة الجديد، وشارع كلوت بك. وكانت هذه الشوارع مفضية إلى الأحياء الجديدة، ابتداء من حى باب اللوق، مرورًا بحى عابدين، وانتهاءً بحى الإسماعيلية الذى كان، منَ قبْلُ، أراضى خربة سبخة تحتوى على كثبان من الأتربة وبرك المياه، فخطَّطها على مبارك وأنشأ فيها الشوارع والحارات على خطوط مستقيمة، وأغلبها متقاطع على زوايا قائمة. ودُكَّتْ الشوارع والحارات بالحجر (الدقشوم) ونُظمت على جوانبها الأرصفة، ومُدَّتْ فى أرضها أنابيب المياه، وأقيمت فيها أعمدة المصابيح لإنارتها بغاز الاستصباح، فأصبح الحى كما يقول على مبارك نفسه - فى خططه التوفيقية - من أبهج أخطاط القاهرة التى سرعان ما سكنها الأمراء والأعيان.

ولم يقتصر الأمر بعلى مبارك - المسلَّح بفرمانات من الخديوى إسماعيل- على شقّ البوليڤارات والميادين والأحياء الجديدة فضلاً عن شبكات المياه والصرف الصحى، وإنارة البوليڤارات بمصابيح الغاز، ووصلها بالجسور التى كان أهمها جسر قصر النيل، بل أضاف إلى ذلك تنظيم الحدائق التى كانت «الأزبكية» أهمها. وقيل إنه استعان بالمهندس الفرنسى الذى صمَّم حدائق التويلرى، كما استعان بمهندس إيطالى لتصميم «دار الأوبرا» وذلك بسبب الميراث الإيطالى فى معمار الأوبرات، وهو الميراث الذى دفع الخديوى إسماعيل بتكليف الموسيقار ڤردى لإعداد أوبرا «عايدة» التى تعيد قصتها حكايات التاريخ الفرعونى لتكون الأوبرا العرض الأول فى حفل الافتتاح. وقد بُنيت دار الأوبرا بأسرع ما يمكن للاحتفال ببدء الملاحة فى قناة السويس فى السابع عشر من نوفمبر سنة 1869. واستهلَّت عروضها فى مساء التاسع والعشرين من نوفمبر سنة 1869 بأوبرا «ريجيوليتو»، لأن ڤردى لم يكن قد فرغ من أوبرا «عايدة» بعد. وكانت الإمبراطورة أوچينى فى مقدمة مشاهدى العرض الأول إلى جانب ضيوف افتتاح القناة الذين تحلَّقوا حول إسماعيل فى أوبراه الجديدة على تخوم حديقة الأزبكية بعد عام واحد فحسب من إنشاء المسرح الكوميدى بالحديقة، وهو المسرح الذى افتتح فى الرابع من يناير سنة 1868.

وقد فعل على مبارك ذلك كله فى عقد واحد من الزمان، كان بمثابة استهلال لزمن جديد من التعليم المدنى والعمران المدينى، وذلك فى منظومة وصلت التحديث الجذرى لمدينة القاهرة بالتحديث الجذرى للتعليم وأجهزة الثقافة ووسائلها التى تقف المطبعة والصحافة على رأسها. وكانت هذه المنظومة بأكثر من معنى محاكاة لمنظومة هاوسمان الباريسية الحديثة. وفى الوقت نفسه، كانت دليلا على رؤية باريز بأعين متعاطفة، منبهرة، تسعى

إلى إعادة إنتاج العاصمة الفرنسية فى العاصمة المصرية، وذلك لكى يتحقق الحلم الملازم للرحلة إلى الآخر، ذلك الحلم الذى وصل إلى ذروته فى وعى إسماعيل باشا الذى عمل على أن تكون مصر قطعة من أوربا، أو تكون القاهرة مرآة ترى فيها باريز صورتها بأكثر من معنى وفى أكثر من اتجاه ومجال.

- 5 -

يلفت الانتباه - فى كتاب رفاعة الطهطاوى «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، أو الديوان النفيس» - الدهشة التى تصيب المتخلِّف عن مظاهر التقدم، وكيف أنها تظل حالة مقترنة بالإعجاب الذى تعجز الكلمات عن التعبير عن خصوصيته الشعورية فى بعض الحالات. وإذا كانت المظاهر المادية تشمل العمارة وتخطيط الشوارع والميادين والمتنزهات والفنادق والعربات، حيث تبدو جدّة التمدن الغربى بهجة للعين وصدمة للوعى، فإن هذه المظاهر تشمل أماكن الفنون والعلوم (الجامعات، المكتبات، الأوبرا، المسارح) واحتفالاتها (الكرنفالات) وتجاوز ذلك إلى العادات والتقاليد وأنظمة الحكم ومبادئ الفصل بين السلطات.. إلخ. ومن هذا المنظور، تؤدى بعض المظاهر المادية دورا دالاً يدنو من أحوال الرمز الكاشف عن توتر علاقة العارف بجدة الموضوع المعروف، وما يتصل بهذا التوتر من مشاعر مختلفة أو مختلطة. ومثال ذلك فى كتاب رفاعة الطهطاوى حديثه عن المقاهى الفرنسية التى تمتلئ جدرانها بالمرايا العظيمة التى رآها رفاعة للمرة الأولى، فظهر له منها رونق عظيم واندهاش طريف، عبّر عنه بقوله: «وحين دخولى بهذه القهوة ومكثى بها ظننت أنها قصبة عظيمة نافذة لما أن بها من الناس، فإذا بدا جماعة داخلها أو خارجها ظهرت صورهم فى كل

جوانب الزجاج، وظهر تعددهم مشيا وقعودا وقياما، فيظن أن هذه القهوة طريق، وما عرفت أنها قهوة مسدودة إلا بسبب أنى رأيت عدة صورنا فى المرآة، فعرفت أن هذا كله بسبب خاصية الزجاج».

والوصف دال على أحوال الدهشة التى أصابت رفاعة عندما دخل إلى قاعات المرايا للمرة الأولى، فأصبح هو الناظر والمنظور إليه، الأمر الذى يستدعى رمزية المرآة فى العملية التى تتيح للأنا أن تتعرف على حضورها، بأن تنقسم على نفسها لتغدو موضوعا للتأمل وفاعلا له. وقد توقف المرحوم أنور لوقا متأنيا أمام هذه الرمزية فى كتابه المتميز عن رفاعة الطهطاوى «عودة رفاعة الطهطاوى؛ مراحل استفاقة الفكر فى ضوء الأدب المقارن» الصادر عن دار المعارف فى تونس - سوسة سنة 1979. ويصل أنور لوقا بين هذه الرمزية وما وصفه بأنه وعى الحداثة الذى انبثق داخل رفاعة ووضعه على عتبة عالم جديد، وذلك على نحو يجعل من مشهد المرآة لحظة تحوّل معرفى بالغ العمق والتأثير. ويرى أنور لوقا فى هذه اللحظة حدثًا وجوديًا هامًا، تتضح قيمته إذا أفدنا فى تحليله من أبحاث التحليل النفسى التى قام بها چاك لاكان، حيث الاهتمام بمرحلة المرآة التى تجسّد - رمزيا - انتقال وعى الطفل إلى بدايات النضج الذاتى. وفى تفاصيل وصف رفاعة لمشهد المرآة - فيما يرى أنور لوقا - ما يوازى رمزية المرآة عند لاكان، ويؤكدها من منظور الوعى الذى يفارق عالمه التقليدى ليدخل عالم الحداثة، ولكن من خلال الهزة التى تفصل ما بين العالمين، وتؤدى إلى مجاوزة العالم الأول. ووقفة رفاعة المشدوهة أمام مرايا مقهى مرسيليا وقفة دالة بهذا المعنى، فهى - كما يصفها لوقا - هزة وجودية اعترته وهو على عتبة العالم المجهول، أرهصت بحركته اللاحقة التى أسفر بها برنامجه التجديدى، بعد أن تلقى لوامعه فى لحظة فريدة.

ويدعم تفسير أنور لوقا ما نراه فى نص رفاعة من علامات دلالية تقترن بالمغزى المقترن برؤية رفاعة عدة صور لشخصه فى لحظة واحدة، وذلك جنبا إلى جنب تعدد صور الناس الذى دفعه إلى الظن أن القهوة طريق. والطريق سفر فى الوعى والشعور، بالمعنى الصوفى الذى تتجسّد به دلالة المغايرة فى الأحوال والتغير فى المقامات. وليس من الضرورى أن نمضى مع المعنى الصوفى إلى مداه، ولكن حسبنا ملاحظة أن الأنا فى المرآة علامة على إمكان اتساع أفقها الذى يحيل الوعى المفرد إلى جمع بالتجارب التى يكتسبها، ويحيل العقل الواحد إلى عقول متكثرة باغتناء هذا العقل بثمرات العقول المغايرة. ولا يخلو هذا التعدد من دلالة ممتدة، تصل بين معنى الاتساع بالأنا والقدرة على النظر إليها بما يجعل منها موضوعا للمساءلة أو النقد فى الوقت نفسه. وفى ذلك كله يتحول حضور المرآة من حضور موضوع جذّاب تحدّق فيه العين، وتنبهر به، إلى حضور تمثيلى يجعل من مشاهدة رفاعة لصوره فى المرآة نوعا من الموازاة الرمزية غير المقصودة لوعيه بأوضاعه المعرفية وأحواله الحضارية فى مرآة الحضارة الغربية.

ومن المؤكد أن باريس نفسها كانت تؤدى دور المرآة فى وعى رفاعة الطهطاوى داخل هذا المنحى الدلالى نفسه. ولذلك كانت تدفعه إلى المقارنة بين ما يراه فيها وما تستدعيه ذاكرته من صور وطنه. والأمثلة على ذلك كثيرة فى «تخليص الإبريز». أولها ما يذكره فى خطبة الكتاب من أن هدفه من الرحلة كان التزوّد من العلوم البرانية والفنون والصنائع «فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع. والحق أحق أن يتبع». ويتبع رفاعة هذه الإشارة بما يغدو قرينا لأمثالها، على طريقة «والضد يظهر حسنه الضد» مايؤكده بالقسم على النحو التالى: «ولعمر الله إننى، مدة إقامتى بهذه البلاد، فى حسرة على تمتّعها بذلك وخلو ممالك الإسلام منه».

ويختم خطبة الكتاب بالدعاء لله أن يغدو كتابه مقبولا لدى الخاص والعام، وأن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام.

ويبدو أن هذا الحرص على إيقاظ النيام هو الذى دفعه إلى الاهتمام باللغة الفرنسية من حيث قدراتها الأدائية التى لا يتلاعب فيها بالعبارات ولا بالمحسنات البديعية اللفظية «وكذا غالب المحسنات البديعية المعنوية، وربما عُدّ ما يكون من المحسنات فى العربية ركاكة عند الفرنسيين». ويتصل بذلك ما ينتهى إليه من أن سهولة اللغة الفرنسية تعينهم على التقدم، حيث إنه لا التباس فيها أصلا، فالألفاظ مبينة بنفسها، والقارئ لكتاباتها لا يحتاج إلى تطبيق ألفاظه على قواعد أخرى برانية من علم آخر، وذلك «بخلاف اللغة العربية مثلا، فإن الإنسان الذى يطالع كتابا من كتبها فى علم من العلوم يحتاج إلى أن يطبقه على سائر آلات اللغة، ويدقِّق فى الألفاظ ما أمكن، ويحمّل العبارة معانى بعيدة عن ظاهرها». وأما كتب الفرنسيس فلا شىء من ذلك فيها، فليس لكتبها شرَّاح ولا حواش.. فإذا شرع الإنسان فى مطالعة كتاب فى أى علم كان، تفرَّغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير محاكة الألفاظ».

وإذا كانت اللغة تدل على الفكر، فى علاقته بآلاته التى تدفعه إلى التقدم، أو التخلف، فإن تدبير الدولة يدل على تقدمها وتخلفها من حيث شيوع العدل فيها، أو غيابه. ولذلك يأتى تعليق رفاعة على المادة الأولى والثانية من الدستور الفرنسى تعليقا بالغ الدلالة، خصوصا لأن هاتين المادتين تنصّان على أن سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة، وأنهم يعطون من أموالهم بغير امتياز شيئا معينا لبيت المال، كل إنسان على حسب ثروته. ويعقِّب رفاعة على ذلك بأن مبدأ المساواة من جوامع الكلم عند الفرنساوية، ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى

درجة عالية، وتقدمهم فى الآداب الحضرية. ويمضى فى شرح معنى الضرائب بقوله إنها: «لو كانت مرتَّبة فى بلاد الإسلام كما هى فى تلك البلاد لطابت النفس».

ولا يكتفى رفاعة بذلك بل يضيف إليه شارحا أن القانون الفرنسى «فيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل». ويتناول ما يقترن بمبدأ العدل من الحرية السياسية والفكرية التى «تقوِّى كل إنسان على أن يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله مما لا يضر غيره». ولا يغفل ما يتصل بمبدأ الحرية من ازدهار الصحافة «الورقات اليومية المسماة بالجورنالات والكازيطات». وهى التى يعرف منها سائر الأخبار المتجددة، داخليا أو خارجيا. ومن فوائدها الجليلة «أن الإنسان إذا فعل فعلا عظيما، أو رديئا، وكان من الأمور المهمة، كتبه أهل الجورنال ليكون معلوما للخاص والعام، لترغيب صاحب العمل الطيب، وردع صاحب الفعلة الخبيثة، وكذلك إذا كان الإنسان مظلوما من إنسان، كتب مظلمته فى هذه الورقات، فيطلع عليها الخاص والعام، فيعرف قصة المظلوم والظالم من غير عدول عما وقع فيها، ولا تبديل، وتصل إلى محل الحكم، ويحكم فيها بحسب القوانين المقررة، فيكون مثل هذا الأمر عبرة لمن يعتبر».

وعندما ينتقل رفاعة من النظم السياسية إلى العادات الاجتماعية فى المنازل ويتطرق إلى وصف غرف الاستقبال فى بيوت الفرنساوية، وكيف تقبل سيدة البيت لتحية الضيف، أنيقة، نضرة، وسط أثاث يماثلها فى الجمال، لا يملك إلا أن يقارن بينها وبين غرف الاستقبال فى بيوت القاهرة، معلِّقا بقوله: «فأين هذه الأرض بما احتوت عليه من اللطائف من أرضنا التى يحيا فيها الإنسان بإعطاء شبق الدخان من يد خادم فى الغالب قبيح اللون». ويقوده ذلك إلى الحديث عن أشكال النظافة فى باريس التى تذكِّره - على

سبيل التضاد - بأشكال الوساخة فى مصر، ويقارن بين اتساع الميادين النظيفة ووساختها فى مدينته التى فارقها، غير ناسٍ أن يتحدث عن العادات الصحية التى لم تكن تعرفها مدينته فى ذلك الوقتً. وتقوده أشكال النظافة إلى غيرها من أشكال الحياة فى باريس التى تعيده باستمرار إلى وطنه فى مدى المقارنة المؤسية، الظاهرة والباطنة، المباشرة وغير المباشرة، فعلاقات الحضور التى تمثلها باريس تقود دائما إلى علاقات الغياب التى تمثلها القاهرة، والتى تبرزها المواقف الحادة إلى مرتبة الحضور لاكتمال دلالة الأسى على التخلّف والرغبة الحادة فى التقدم.

وقد نتج عن ذلك أن كتاب رفاعة لم يكن وصفا لأوروبا وحدها، أو وصفا لأحوال التقدم الفرنسى على وجه الخصوص، وإنما كان وصفا لأحوال الوطن العربى فى الوقت نفسه، ومن ثم وصفا لأحوال التخلف. ولذلك كانت عناصر الحضور فى الوصف مقترنة بعناصر الغياب التى كانت تشير دائما إلى الأصل الذى يستعاد، إما على سبيل الاستهجان لما فيه بالقياس إلى استحسان ما هو موجود لدى الآخر، أو على سبيل المقارنة المضمرة التى لا تخفى الإعجاب بالآخر.

ولكن لا تعنى وقفة رفاعة على عتبة وعى حداثى جديد أنه فارق وعيه القديم تماما، أو تخلى عن كل ما احتواه هذا العقل من ميراث عقلانى، فمن الواضح - من كتابه - أن البنية العقلية التى انطوى عليها لم تكن تقبل إلا مايتوافق معها، وترفض ما لا يتوافق معها. ولذلك لم يقبل رفاعة الطهطاوى - على سبيل المثال - من مظاهر التقدم فى الغرب إلا ما رأى له سندا عقلانيا لا يتعارض والشرع الذى كان يجسده رفاعة بثقافته الدينية، مؤكدا ذلك فى مفتتح كتابه بقوله: «وقد أشهدت الله سبحانه وتعالى على ألاّ أحيد فى جميع ما أقوله عن طريق الحق، وأن أفشى ما سمح به خاطرى

من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها على حسب ما يقتضيه الحال. ومن المعلوم أنى لا أستحسن إلا ما لم يخالف نصًّ الشريعة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية».

وكان استحسان ما وافق الشريعة يتم على أساس عقلانى عند رفاعة الذى لم يتخل عن نزعته العقلانية، وإنما زادتها باريس عمقا واتساعا فى مدى التأويل. ومن المؤكد أن تراثه العقلانى الذى عرف «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» هو الذى شجًعه على الإفادة من أفكار التنوير الأوروبى بما يناسب طموح تطلعه إلى مستقبل واعد. ولذلك جعل رفاعة من مبدأ التحسين والتقبيح العقليين الذى ورثه عن المعتزلة إطارا مرجعيا لقبول أو رفض ما طالعه فى كتب التنوير الأوروبية، أو ما تأثر به من منجزات الآخر. هكذا، كتب فى «تخليص الإبريز» معلنا أن: «الأمة الفرنسية من الفرق التى تعتبر التحسين والتقبيح العقليين، وأن أبناءها يعتقدون أنه لا يمكن تخلّف الأمور الطبيعية أصلا، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم فى الآداب والظرافة تسد مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية».

وهذا كلام يبرر إعجاب رفاعة بما قرأه فى مجال الحقوق الطبيعية الذى هو «عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين، يجعله الفرنج أساسا لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية». وهو إعجاب يجد ملاذه فى كتاب «روح الشرائع» لمنتسكيو Montesquieu (1689-1755). الذى رآه رفاعة «أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية، ومبنى على التحسين والتقبيح». وكان ذلك علامة على قبول مبدأ الفصل بين السلطات الذى ذهب إليه منتسكيو فى كتابه الذى أصدره سنة ١٧٣٤ قبل أن يصل رفاعة إلى باريس باثنين وتسعين عاما. ومن لوازم هذا المبدأ ضرورة الفصل بين السلطة

الروحية والسلطة المدنية، وهو ضرورة لم ير فيها رفاعة تناقضا مع الشريعة الإسلامية التى لا تمنع من قيام الدولة المدنية.

وكان من نتيجة ذلك انفتاح الأبواب فى كتابات رفاعة لأفكار المجتمع المدنى، ليس بوصفه نقيضا للدين، وإنما بوصفه مجتمع المؤسسات القانونية الذى لا مكان فيه لحكم الإكليروس من ناحية، ويمكن أن يعتمد على مصادر داخل الميراث الإسلامى العقلانى نفسه من ناحية مقابلة. ولذلك لم يشعر رفاعة بتناقض بين الاستخدام الاجتماعى لمبدأ التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، والمبدأ التنويرى الفرنسى الذى انبنى على إمكان تأسيس المجتمع على مبادئ أخلاقية، مستنبطة بواسطة البحث العقلانى فى الطبيعة العامة للحياة الاجتماعية. ومن هذا المنطلق كان تقبّل رفاعة معنى الدستور، فى كتابه وكتاباته، فعلا آخر من أفعال إعجابه المقرون بالدهشة إزاء صور التقدم التى تأثر بها فى فرنسا. وهى الصور التى جعلته ينظر إلى الدستور من حيث هو تعاقد مدنى يتحقق فى كل أمة لها طابع النظام والاستقرار، ويتقبل معناه بوصفه «الشريعة» البشرية التى تنظِّم أمور الدولة المدنية، وتفصل بين سلطاتها، وتصون كل أطرافها.

-6-

لا شك أن منحى التفكير العقلانى هو الذى انتهى برفاعة الطهطاوى إلى الإيمان بالمجتمع المدنى الحديث، القائم على الفصل بين السلطات، وإلى رؤية الأبعاد المدنية للمعرفة فى الوقت نفسه، ومن ثم التمييز للمرة الأولى فى العصر الحديث - فيما أحسب - بين المعنى المدنى للعلم والمعنى الدينى. وقد أدَّى به

ذلك إلى توسيع دائرة العلم لتجاوز مدارات العلوم التقليدية للمشايخ، وتوسيع معنى «العالم» ليجاوز صفات الشيخ التقليدى، خصوصا فى مجالات علوم المعرفة التى تتمايز عن علوم الدين بطبيعتها وأطرها المرجعية المدنية التى تعتمد على العقل والتجريب أو الاستنباط والمشاهدة.

ولا ينفصل عن ذلك الربط الجديد بين معنى العَالم أو العلْم ومعنى الإضافة فى دائرة العلْم المدنى، فلا عالم إلا إذا أضاف إلى ما سبقه، واكتشف ما لم يكتشفه غيره. ولذلك يقول رفاعة: «وأما علماؤهم فلهم منزع آخر لتعلّمهم تعلّما تاما عدة أمور، واعتنائهم زيادة على ذلك بفرع مخصوص، وكشفهم كثيرا من الأشياء، وتجديدهم فوائد غير مسبوقين بها، فإن هذه عندهم هى أوصاف العالم، وليس عندهم كل مدرِّس عالما، ولا كل مؤلف علاّمة، بل لابد من كونه بتلك الأوصاف، ولابد له من درجات معلومة، فلا يطلق عليه ذلك الاسم إلا بعد استيفائها والارتقاء، ولا تتوهم أن علماء الفرنسيس هم القسوس، لأن القسوس إنما هم علماء الدين فقط، وقد يوجد من القسوس من هو عالم أيضا، وأما من يطلق عليه اسم العالم فهو من له معرفة فى العلوم العقلية، التى من جملتها علم الأحكام والسياسات».

ويلاحظ رفاعة قلة علماء الدين فى فرنسا بالقياس إلى غيرهم من أصحاب العلم المدنى، فإذا قيل هذا الإنسان عالم لا يفهم منه أنه عالم فى دينه، بل إنه يعرف علما من العلوم الأخرى المدنية، الأمر الذى يفضى إلى إدراك «خلو بلادنا» من كثير من هذه العلوم المدنية بوجه عام، والعقلية بوجه خاص. ودليله على ذلك أن «الجامع الأزهر المعمور بمصر القاهرة، وجامع بنى أمية بالشام، وجامع الزيتونة بتونس، وجامع القرويين بفاس، ومدارس بخارى ونحو ذلك، كلها زاهرة بالعلوم النقلية، وبعض العلوم العقلية

كعلوم العربية، والمنطق، ونحو ذلك من العلوم الآلية». وفى مقابل هذه العلوم التى يغلب عليها النقل لا العقل، والتقليد لا الابتكار، يتحدد معنى العلم الفرنسى بالإضافة التى تجعل العلوم فى مدينة باريس تتقدم كل يوم، فهى «دائما فى الزيادة» و«لا تمضى سنة إلا ويكشفون شيئا جديدا. . . عدة فنون جديدة أو صناعات جديدة، أو وسائط، أو تكميلات».

ولكن هذه النظرة المدنية لا تمضى إلى نهايتها المنطقية، فهناك السقف الذى لايمكن لوعى رفاعة أن يجاوزه، عابرا الخطوط الحمراء للشريعة المحمدية، خصوصا فى مجال الفلسفة الأولى على وجه التحديد. ولذلك ينتهى به الأمر إلى ملاحظة أن بعض الاعتقادات الفلسفية فى فرنسا تخرج عن قانون العقل بالنسبة لغيرهم من الأمم، غير أنهم يموّهونها ويقوونها حتى يظهر للإنسان صدقها وصحتها. والنتيجة هى ما يقوله رفاعة من أن «للفرنسيس فى العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية، ويقيمون على ذلك أدلّة يعسر على الإنسان ردّها». والمؤكد «أن كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من هذه البدع. . . فحينئذ يجب على من أراد الخوض فى لغة الفرنساوية المشتملة على شىء من الفلسفة أن يتمكَّن من الكتاب والسنة، حتى لا يغترّ بذلك، ولا يفتر عن اعتقاده، ولأوضاع يقينه. وقد قلت فى مدح هذه المدينة وذمّها:

أيوجد مثل باريس ديار — شموس العلم فيها لا تغيب
وليل الكفر ليس له صباح — أمَا هذا وحقكم عجيب

ولا شك أن هذه النتيجة التى انتهى إليها رفاعة الطهطاوى هى التى غدت أساسا للذين ذهبوا بعده إلى باريس، خصوصا من مستنيرى الإسلام الذين كان منهم بالقطع خير الدين التونسى الذى أكَّد فى كتابه أن «الغرض من ذكر

الوسائل التى أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هى عليه من المنعة والسلطة الدنيوية أن نتخيَّر منها ما يكون بحالنا لائقا ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا».

ويتصل بالملاحظة السابقة ما يقترن بها من أن العقل المبرمج سلفا، نتيجة ميراثه وأنماط تعليمه، لم يكن يقبل من الحضارة الأوروبية إلا ما كان أقرب إليه، كأنه لا يأخذ إلا ما يعطيه، ولا يدرك إلا ما هو مسموح له بإدراكه، فى حدود برمجته الثقافية. ولذلك لا نجد معرفة بالأشياء الجذرية الجديدة فى الثقافة أو الأدب أو الفكر أو بالأفكار الطليعية، وإنما معرفة بالذى رسخ واستقر فى هذه الحضارة، وأصبح مقبولا به من جميع أبنائها.

لقد قضى رفاعة فى فرنسا سنوات خمس (1826-1831) عاصر فيها من الآداب الرومانسية ما كان يمكن أن يجذبه إليه، فقبل رحياه إلى فرنسا كانت مدام دى ستايل (1766-1817) وشاتوبريان (1868-1848) ولامارتين (1790-1869) وألفريد دى ڤينى (1797-1836) قد نشروا أعمالهم المؤثرة، وقد عاصر رفاعة أغلبهم فى باريس، ولكنه فيما يبدو من كتابه لم يعرف شيئا عنهم، كما لم يعرف ما كتبه ڤيكتور هوجو (1802-1885) وألفريد دى موسيه (1810-1857) وتيوڤيل جوتييه (1816-1872) وچورچ صاند (1804-1876). ودليل ذلك ما قدَّمه رفاعة من ترجمة عن الشعر الفرنسى فى كتابه، حيث يدل اختياره على عدم معرفة حقيقية بالميراث الشعرى للبلد الذى عاش فيه خمس سنوات، واقتصار معرفته على بعض المنظومات التى كان يتداولها أساتذته الذين اختارهم له المستشرق جومار الذى كان مرافقا للحملة الفرنسية، وظل معروفا باهتمامه بمصر، الأمر الذى دفع محمد على إلى أن يطلب منه الإشراف على المبعوثين الذين أرسلهم إلى فرنسا. ويبدو أن ثقافة جومار الاستشراقية التقليدية كانت العدسات التى نظر من خلالها

رفاعة إلى متغيرات الثقافة والإبداع فى بلد جومار، فاقترب من الثابت المعترف به عند الجميع، ولم ير المتغيِّر الذى كان واعدا بالكثير فى مدى الإبداع.

وكانت النتيجة أن معرفة رفاعة بالرواية الفرنسية لم تختلف عن معرفته بالشعر الفرنسى. صحيح أن بلزاك (1850–1855) كان قد ولد بعد مغادرة رفاعة باريس بسنوات. ولكن كان يمكن لرفاعة - على الرغم من ذلك - أن يشير إلى نماذج من الرواية الفرنسية التى كتبت قبل وصوله إلى باريس بسنوات وعقود، سواء فى أعمال ڤولتير (1694–1778)، أو ماريڤو Marivoux (1688-1763) صاحب «حياة ماريان» وكاتب المسرحيات الشهيرة و«الفلاح المحظوظ»، أو بريڤو Prévost (1697–1763) الذى عرف بروايته الشهيرة «مانون ايسكو»، أو چان چاك روسو (1712–1788) برواياته الأشهر، أو بومارشيه (1732–1799) أو برناردين دى سان بيير (1737–1814) صاحب «بول وڤرچينى» الشهيرة. وأضيف إلى هؤلاء ستندال Stendhal (1783–1842) الذى صنع شهرته فى الصالونات الباريسية ما بين سنتى 1821 و 1830. وكان قد كتب روايات شهيرة، منها «الأحمر والأسود»، قبل وصول رفاعة إلى باريس. وظل ستندال حيّا مؤثرا لسنوات بعد عودة رفاعة من باريس. ولكن رفاعة الطهطاوى اكتفى من الميراث القصصى الفرنسى بما يعد كلاسيكيا تعليميا، ولم يختلط اختلاطا مؤثرا بالأدباء الذين كانوا يملأون الصالونات الباريسية الشهيرة، وظل محصورا فى دائرة المستشرقين التقليديين الذين تولّوا تثقيفه الفرنسى. ولذلك لم يختر للترجمة إلا رواية «تليماك» التى أصدرها المفكر الكاثوليكى فرانسوا فينلون (1651–1715) سنة 1699. وقد كتبها لتلميذه دوق بورجونى، حفيد وولى عهد لويس الرابع عشر، كى يدعم الحاسة الخلقية فى تكوينه، ويعلّمه تعليما غير

مباشر أصول الحكم العادل كما يراها المعلّم، وذلك بشكل غير مباشر يستخدم أساطير الإغريق القديمة أمثلة على ما يقول. ولم يجد رفاعة غرابة فى تقبّل هذه الرواية التى وجد فيها ما يشبه حكايات «كليلة ودمنة» من أنواع ضرب المثل، فترجمها واستخدمها استخداما تربويا مماثلا فى «مواقع الأفلاك فى وقائع تليماك» متَّبعا لغة ذلك العصر المشبعة بالسجع.

وغير بعيد عن ذلك ملاحظة أن التركيبة العقلية التى انطوى عليها رفاعة الطهطاوى لم تكن تصنع له سقفا للقبول والرفض فحسب، وإنما كانت تحدد المنظور الذى ينظر منه، وحدوده الممكنة فى الاختيار والتعريف والنقل. ولذلك نلاحظ أنه على الرغم من إعجاب رفاعة الطهطاوى - مثلا - بما قرأ من أدب عند الفرنسيس فإنه ظل على إيمانه بأن البلاغة للعرب، والشعر للعرب. وعلى الرغم من امتداحه اللسان الفرنسى، ووصفه له بأنه لا يميل إلى المحسِّنات، وتأكيد «أن نظم الشعر غير خاص بلغة العرب، فإن كل لغة يمكن النظم فيها بمقتضى علم شعرها»، نجده يتراجع عن ذلك كله، ويؤكِّد اتساع اللغة العربية بالقياس إلى غيرها، ويعلن إيمانه القديم بأن بلاغة العرب «أفضل» من كل بلاغة بالقياس إلى اللسان الفرنسى أو الإفرنجى، لأن ذلك «يشبه أن يكون من خواص اللغة العربية لضعفه فى اللغات الأجنبية». وقد اقترن ذلك عنده بإعلان «اتساع اللغة العربية» الذى يدل عليه وجود الكثير من كتب العلوم منظوما بها، «وأما لغة الفرنسيس فلا ينظم فيها كتب العلوم أصلا». أضف إلى ذلك ما أومأ به إلى تميز أعاريض الشعر العربى المتسعة، وتحويله المعانى التى نقلها عن شعر الفرنسيس إلى نظم عربى بدوى السمات، نظم يؤكد إيمانه بتميز الشعر العربى وفضله المطلق الذى دفعه إلى أن يستشهد بقول القائل:

إلى العربىّ ملْ فى نظم شعر — فذاك لسان أرباب الكمال

ويبدو أن محاولة مجاوزة السقف المحدد سلفا كانت تؤدى برفاعة - فى بعض المواقف- إلى توتر متوثب بين قطبى القبول والرفض، الإعجاب والنفور. وهو توتر خلق فى بعض سياقات «تخليص الإبريز» درجة عالية من الأضداد وأشكال التعارض الذى يمكن الكشف عنها فى مواضع كثيرة.

وقد اقترن هذا التوتر على وجه الخصوص بما يتصل بالمرأة التى كانت إشكالا حقيقيا لأمثال رفاعة الذين خرجوا من مجتمعات الحريم التى لم يكن يسمح للمرأة فيها بالخروج من المنزل، والذين رأوا أو سمعوا ما فعله المشايخ بزينب البكرية التى جرؤت على الزواج من فرنسى. وكان لقاء هذه المرأة والحوار معها والتعرف على ثقافتها التى قد تسبق ثقافة الرجال مسألة مربكة محيِّرة، المسكوت عنه من الكلام فيها أكثر من المنطوق الذى تظل عناصر الحضور فيه تشير إلى عناصر الغياب.

وكانت البداية هى الصدمة التى حدثت لرفاعة الطهطاوى حين رأى الكيفية التى يعامل بها الرجال النساء، فانتهى إلى الظن بأن الرجال عندهم عبيد النساء وتحت أمرهن، وأن من خصالهم الرديئة عدم غيرة رجالهم. ولكنه يدرك - من ناحية مقابلة - أن للنساء تآليف عظيمة، ومنهن مترجمات للكتب، بل منهن من يتمثل بإنشائها ومراسلاتها، فيدرك أن المثل العربى القائل: جمال الرجل فى عقله وجمال المرأة فى لسانها لا ينطبق على تلك البلاد التى تهتم بعقل المرأة وفهمها وقريحتها. ويقوده ذلك إلى إدراك أن النساء الفرنسيات متولعات بحب المعارف والوقوف على أسرار الكائنات والبحث عنها «فهن كالرجال فى جميع الأمور». وتدفعه هذه النتيجة إلى تغيير رأيه الذى سبق عن عدم غيرة الرجال الفرنساوية، فيرى فى الأمر نوعا من أدب خطاب الرجل للمرأة التى تساويه، وأنه «كلما حسن خطاب الرجل مع النساء، ومدحهن، عُدَّ هذا من الأدب». ويندفع - نتيجة ذلك -

مع موجة الإعجاب بسفور المرأة الفرنسية، ويرى فى الحجاب رأيا جريئا مؤدَّاه «أن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أو سترهن. بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة والتعوّد على محبّة واحد دون غيره، وعدم التشريك فى المحبة والالتئام بين الزوجين». لكنه لا يستطيع أن يمضى إلى النهاية المنطقية لهذا النوع من التفكير، فيعود إلى حدود المباح من المدى الذى تسمح به ثقافته، فيقول عبارات لاتخلو من التعارض، على النحو التالى: «ولا يظن بهم أنهم لعدم غيرتهم على نسائهم لا عرْض لهم فى ذلك، حيث إن العرْض يظهر فى هذا المعنى أكثر من غيره، لأنَهم وإن فقدوا الغيرة، لكنهم إنَ علموا عليهن شيئا كانوا شر الناس عليهن، وعلى أنفسهم، وعلى من خانهم فى نسائهم، غاية الأمر أنهم يخطئون فى تسليم القيادة للنساء، وإن كانت المحصنات لا يخشى عليهن شىء كما قال الشاعر:

إذا غاب عنها البعلُ لم تُفْشِ سِرَّه ... وتَرضَى إيابَ البعلِ حين يؤوب».

وهى عبارات تنطق بالتذبذب اللافت على مستوى الوعى أو حتى اللاوعى النصّى، فلابد من إبراز معنى «العرض» ومحاولة إزالة التناقض بين التمسك به وفقدان «الغيرة»، حتى لو لَم تكن هناك علاقة بين الاثنين، فى تفكيرنا المحدث على الأقل، فمن الواضح أن رفاعة خلط بين احترام المرأة الذى يترتب عليه استقلالها والثقة فى سلوكها وبين تقبّل الرجال لضحكات أزواجهن أو حواراتهن مع غيرهم من الرجال. وليس فى هذا الأمر فقدان غيرة وإنما احترام وإيمان بالمساواة التى تنبنى على الثقة. أما مسألة «تسليم القيادة للنساء» فهى من بقايا الوعى التقليدى فى مكونات رفاعة الثقافية، حيث تظل المرأة هى المخلوق الأدنى فى سلم التراتب القمعى الذى يجعل الذكر أفضل من الأنثى على الإطلاق، ولا ينبغى

للأفضل (الأعقل ، الأحكم) أن يسلم القياد للأدنى الأقل عقلا ، والأكثر انصياعا للغريزة . ويمضى التمييز المبنى على التراتب القمعى نفسه ليفصل بين المرأة الحرّة وغير الحرة ، فالمحصنات لا يُخشى عليهن شىء لأن لهن من شرفهن وطيب محتدهن ما يحميهن من الزلل ، وأما المرأة غير الحرة - من حيث هى الأدنى فى المكانة الاجتماعية - فهى الأدنى فى التمسّك بالشرف لأنها لا تعرف طيب المحتد ، ومن ثم تغدو فريسة سهلة للآثام التى تقترن بخضراوات الدمن؟!

«المجلات الثقافية»

ميراث الماضى وآمال المستقبل(*)

تمهيد

لا يمكن الحديث عن تاريخ المجلات الثقافية، فى عالمنا العربى إلا بتأكيد ثلاث ملاحظات متداخلة، أو متفاعلة. أولاها أن «المجلة الثقافية» هى ابنة المدينة، سواء من حيث اختراعها أو شروط وعلاقات إنتاجها، فالمجلة الثقافية شبيهة، فى هذا المجال، بفن الرواية الذى هو نتيجة لمدينة متعددة الجنسيات واللغات والأجناس والمعارف والتيارات فى آن. ولا ينصبّ التعدد، فى هذا السياق، على ما سبق فحسب، بل يجاوزه إلى كل ما يترتب عليه من حوار مجتمعى واعتقادى، وتفاعل ثقافى ومعرفى، واختلاف سياسى. ولذلك تجمع «المدينة» - بمعناها الحديث - ما بين دور العبادة والمصانع والمدارس المختلفة مثلما تجمع بين أدوات الضبط والمراقبة

(*) ورقة تم إعدادها للندوة التى عقدتها مجلة «العربى» فى الفترة من (16-17 ديسمبر 2006) بعنوان «المجلات الثقافية ودورها فى الإصلاح الثقافى».

التى تبدأ من مركز الشرطة وتنتهى بالسجون والمعتقلات . ويواكب ذلك كله التنوع الديموجرافى الذى يمايز ما بين ساكنى المركز وقاطنيه والمطرحين فى الهوامش وعلى الأطراف التى تنشأ فيها العشوائيات ، أو تعرف - كما فى القاهرة - ساكنى القبور الذين لا يوجد سكن لهم فى المدينة التى تنبذهم اقتصاديا واجتماعيا .

وتتعلق الملاحظة الثانية بما يكمل الملاحظة الأولى ، فالمجلة الثقافية بقدر ما هى ابنة المدينة فهى ابنة المجتمع المدنى وابتداعه أساسا ، فهى ليست تعبيرا عن طائفة دينية خارج المدينة ، أو سابقة على تكوّن المدينة ، فالعلاقة المتبادلة ما بين الصفة المدنية والمجموعات الفاعلة ، مدنيا ، فيها علاقة وثيقة . وهو الأمر الذى يقرن نشأة المجلة الثقافية بالطبقة ، وهى الطبقة الأكثر فاعلية فى المدينة ، والأولى فى تأسيس المجتمع المدنى الذى أسهم الإسهام الأكبر ، من خلال الطبقة الوسطى ، فى تأسيس المجلة الثقافية .

* * *

-1-

يترتب على الملاحظات السابقة صعوبة فصل تاريخ "المجلات الثقافية" عن الصحافة، ليس لأن المجلات الثقافية بعض الصحافة فحسب، وإنما لأن فترة النشأة كانت تحمل تداخلا فى المفاهيم، ولذلك كان يحدث أن يُطلق اسم الصحيفة على المجلة والعكس صحيح بالقدر نفسه. وكان ذلك أمرا طبيعيا فى الفترة التى لم تكن فيها المسميات قد استقرت بعد بحكم تداخل خيوط البداية ومفاهيمها. وهو الأمر نفسه الذى نلحظه فى بداية النهضة حين كان مصطلح "الرواية" و"الروايات" - مثلا - يُطلق على "المسرحية" و"المسرحيات" خصوصا بعد أن تم تعريب اصطلاح "التياترات" الذى استخدمه رفاعة الطهطاوى (1801 - 1873) فى كتبه الباكرة، وسار على دربه أمثال عبدالله نديم (1845 - 1896) وسليم الخورى الذى نشر مقالا عن "الروايات والروائيين" فى "الضياء" (أبريل 1899) قاصدا إلى المسرح والمسرحيين. ولذلك لن نستغرب كثيرا لو أطلق اسم "المجلة" على الصحيفة أو العكس، خصوصا فى مرحلة البدايات التى ترجع إلى مطالع النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

ونحن نعتمد فى فهم مرحلة البدايات هذه على كتاب الفيكونت فيليب دى طرازى "تاريخ الصحافة العربية". وهو كتاب عمدة يضم أغزر مادة يمكن تصورها عن الصحافة العربية منذ ظهورها فى مختتم القرن الثامن عشر إلى نهاية الربع الأول من القرن العشرين. وقد بذل الرجل جهدا شاقا فى استقصاء كل ما كتب قبله عن الصحافة العربية إلى أن صدر الجزء الأول من كتابه عن المطبعة الأدبية فى بيروت سنة 1913، وأكمله بالجزء الثانى سنة 1914، وظل هذا المؤرخ النادر لنشأة الصحافة العربية يستكمل مادته إلى أن أصبح كتابه أربعة أجزاء، لا غنى عنها لكل من يريد معرفة نشأة الصحافة

العربية . وقد عرفنا بفضل دى طرازى أن أول من استعمل لفظة "الصحافة" بمعناها الحديث هو الشيخ نجيب الحداد (1867 - 1899) منشئ جريدة "لسان العرب" فى الإسكندرية، وهى التسمية التى قلّده فيها سائر الصحافيين من بعده، وذلك بعد أن كانت الصحف تُسمى فى أول عهدها "الوقائع" ، ومنها جريدة "الوقائع الرسمية" كما دعاها رفاعة الطهطاوى (1801 - 1873) المصرى، وسُميت أيضا "جزته" (Gazzette) نسبة إلى قطعة من النقود بهذا الاسم كانت تُباع الصحيفة بها، فعرفت بمقابلها المادى الذى انتقل إلى اللغة العربية . وعندما أنشأ خليل الخورى (1836 - 1907) صحيفة "حديقة الأخبار" فى بيروت سنة 1858 أطلق عليها لفظة "جرنال" (Journal) الفرنسية التى يرجع اشتقاقها، من حيث هى صفة، إلى كلمة "يوم" (Jour) . وعندما أصدر أحمد فارس الشدياق (1804 - 1888) صحيفة "الجوائب" فى إسطنبول أطلق عليها اسم "جريدة"، وهى الصحف المكتوبة كما ورد فى معاجم اللغة . وقد شاعت التسمية منذ ذلك الوقت، فأصبحت كلمتا "الصحف" و"الجرائد" تتبادلان الوضع والدلالة بلا تفرقة .

ويؤكد دى طرازى أنه لم يكن هناك تفرقة بين "الجريدة" (Journal) و"المجلة" (Revue) أو (Magazine) فى الاستعمال، وأصل التداخل أن الأوروبيين كانوا يطلقون اسم المجلة (Revue) على الصحف الدورية التى تصدر على شكل كراسة متغيرة الأحجام فى أغلب الأحيان، وهو الأمر الذى قارب بينها والصحف التى كانت تصدر أسبوعية أو ما أشبه، بعيدا عن دلالة "الدورية" (Periodical) المتأخرة . وقد شاعت دلالة "المجلة" بناء على اقتراح الشيخ إبراهيم اليازجى (1847 - 1906) الذى أشرف على تحرير مجلة "الطبيب" البيروتية سنة 1884 بالاشتراك مع الدكتورين بشارة زلزل

وخليل بك سعادة. وهى صحيفة (كذا عند دى طرازى) علمية دينية تاريخية، فشاعت التسمية التى أصبحت علامة على المجلات التى صدرت بعد ذلك فى الأقطار العربية، فلم يعد يتبادر إلى الأذهان إلا الصحيفة الدورية (كذا) دون سواها.

ومن الممكن أن نعد مجلة "الطبيب" مجلة ثقافية، وأن نضعها ضمن أوليات "المجلات الثقافية"، وأن نرى فى مضمونها بعض ما تنطوى عليه دلالة «المجلة الثقافية»، وذلك من حيث هى مجلة متنوعة الموضوعات، ليس بالمعنى التقليدى القديم الذى يتصل بالأخذ من كل شىء بطرف، وإنما بالمعنى الأشمل الذى تسهم به المجلة الثقافية فى تعميق وتوسيع وتطوير الوعى الثقافى للقارئ من ناحية، ووضع هذا القارئ - من ناحية موازية - فى حال من الاتصال الفعال بكل توجهات ثقافة عصره وإبداعاتها المختلفة. ولذلك فهى مجلة تجاوز التخصص بمعناه الضيق، وتصل بين المعارف المختلفة والإبداعات المتباينة التى تجاوز الآداب إلى الفنون، غير غافلة عن العلم الذى أصبح مكونا أساسيا فى ثقافة العصر على نحو ما أدرك الرواد. والهدف النهائى من ذلك كله هو جعل القارئ طرفا فاعلا فى أفق التنوع الثقافى والحضارى للإنسانية كلها، بعيدا عن العصبية، أو الانغلاق، أو العداء للآخر، ذلك لأن هدف "المجلة الثقافية" - فى النهاية - هدف إنسانى، يعبر الحدود والقيود وحواجز اللغات والأعراق والمعتقدات الجامدة.

وما له دلالة مهمة - فى هذا السياق - أن الرواد الأول الذين أنشأوا المجلات الثقافية الأولى فى الوطن العربى، كانوا ينطوون على وعى بهذا الهدف، وكانوا مدركين أهمية «المجلة الثقافية» سواء من حيث علاقتها بالصحافة عموما، أو دورها الموازى الذى جعلوا منه قوة دافعة لمسار النهضة العربية فى القرن التاسع عشر. ولا غرابة فى أن يربطوا نهضة الصحافة بوجه

عام، والمجلات بوجه خاص، بنهضة الأمة وتمدنها وسعيها إلى التقدم المنشود والتحرر المطلوب. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يُصدِّر أديب إسحق (1856-1885) - الثائر الأبدى الذى انطفأ مبكرا - جريدته «مصر القاهرة» (التى أنشأها على أنقاض «جريدة مصر») بشعار «حرية، مساواة، إخاء» ليس تعبيرا عن تأثره بشعارات الثورة الفرنسية فحسب، وإنما تعبيرا عن حلمه فى أن ينقل واقعه العربى المتخلف من شروط الضرورة إلى آفاق الحرية والتقدم.

وأى استرجاع لأهم المجلات الثقافية التى صدرت فى القرن التاسع عشر يؤكد هذا التكييف، ويؤكد وعى القائمين عليها بدورهم الحضارى فى معركة التقدم، كل فى مجاله، ومن منظوره الثقافى المائز. ينطبق ذلك على على مبارك (1823-1893) الذى أصدر العدد الأول من «روضة المدارس» فى السابع عشر من أبريل سنة 1887، وعلى خليل اليازجى (1856-1889) الذى أصدر مع أمين نصيف «مرآة الشرق» فى السادس من أبريل 1882، وعلى عبدالله نديم الذى أصدر «الأستاذ» فى الرابع والعشرين من أغسطس 1892، وعلى جرجى زيدان (1861-1914) الذى أصدر «الهلال» فى مطلع سبتمبر 1892، وعلى إبراهيم اليازجى (1847-1906) الذى أصدر «البيان» فى مطلع مارس 1897 و«الضياء» فى منتصف سبتمبر 1898، وعلى فرح أنطون الذى أصدر «الجامعة» فى الخامس عشر من مارس 1899. ولايختلف عن هؤلاء غيرهم من الذين آمنوا بما نقلوه عن ڤولتير (1694-1778) - رمز حركة الاستنارة الفرنسية - من قوله: «الصحافة آلة يستحيل كسرها، وستعمل على هدم العالم القديم حتى يتسنى لها أن تنشئ عالما جديدا».

لقد كانت المجلات الثقافية عند الأسماء التى ذكرتها، والتى تدل على غيرها آلة هدم العالم القديم والتمهيد لبناء عالم جديد، يخلو من كل

سلبيات الماضى المتخلف وعوامل جموده. ولذلك خاضت المجلات الثقافية معركة النهضة - فى سياق الصحافة بوجه خاص والثورة الفكرية الثقافية بوجه عام - التى اعتمدت على جهود صناع النهضة الذين جعلوا من مجلاتهم الثقافية وصحفهم سلاحهم فى معارك الحريات السياسية والاعتقادية، وترسيخ حضور الدولة المدنية وتأكيد حتميتها فى مسار التقدم، وأشاعوا مبدأ التسامح فى الفكر والاعتقاد، وحاربوا الطائفية والنزعات العرقية، فضلا عن أشكال التمييز الراسخة ضد المرأة، ودافعوا عن حق المرأة فى التعليم والمشاركة الاجتماعية، وانفتحوا على العالم بكل تياراته، واستبدلوا العلم بالخرافة، كما استبدلوا الأفندى المطربش بالشيخ المعمم، والتعليم المدنى بالتعليم الدينى، منطلقين مع الموجة الصاعدة للطبقة الوسطى التى اكتسبت من «المدنية» الحديثة ملامحها الأساسية: قبول التعدد العرقى، والتنوع الجنسى، والتباين الثقافى، والاعتراف بحق الآخر فى الوجود. ولم ينسوا الوقوف فى صف أنواع الإبداع الأدبى والفنى الجديدة، فآزروها بما أكد حضورها وجعلها جزءا لا يتجزأ من بناء ثقافة النهضة التى ورثناها عنهم، ونحاول استرجاعها والانطلاق منها إلى ما بعدها، خصوصا فى هذه الأعوام التى تتنكر لأعظم ما أنجزته النهضة من منجزات ثقافية.

وطبيعى أن تغترب الصحف والمجلات الثقافية - فى مرحلة النهضة - وتنتقل من قطر عربى إلى غيره، بل من الأقطار العربية كلها إلى غيرها من أقطار العالم المتقدم الذى وجدت فيه الأقلام المهاجرة ما يتيح لها حرية التعبير عن آرائها ومعتقداتها السياسية والفكرية. وهى سُنة ابتدعتها مجلات عصر النهضة، ولا تزال قائمة إلى اليوم، يتصاعد حضورها بتصاعد عوامل الكبت والقمع والتضييق الفكرى والظلم السياسى فى هذا القطر أو ذاك،

فى مرحلة أو أخرى من مراحل تاريخه الثقافى الاجتماعى. هكذا، نجد مجلات عصر النهضة تتوزع ما بين الأقطار الأوروبية، خصوصا فرنسا التى استضافت أكبر عدد من الصحف والمجلات العربية المهاجرة، فرارا من القمع. حسبى ذكر أن باريس وحدها استضافت ثلاثا وثلاثين صحيفة ومجلة، ابتداء من «برجيس باريس» التى أصدرها رشيد الدحداح (1813-1889) سنة 1858 وانتهاء بـ «الراية الحمراء» سنة 1927، وما بين الأولى والأخيرة تتراتب «الاتحاد» لإبراهيم المويلحى (1846 - 1906) و«أبو زمارة» ليعقوب صنوع (1839 - 1912) «والبصير» لخليل غانم (1846 - 1903) و«كوكب الشرق» لعبدالله مراش (1839 - 1900) و«العروة الوثقى» لجمال الدين الأفغانى (1838-1897) ومحمد عبده (1849-١٩٠٥) و«كشف النقاب» للأمير أمير أرسلان (٠٠٠ - 1943). ولم يقتصر الأمر على فرنسا، فقد جاوزها إلى سويسرا وألمانيا ونابولى وإيطاليا وإنجلترا ومالطة وقبرص. وأضف إلى ذلك جرائد ومجلات الذين فروا إلى المهجر الشمالى (الولايات المتحدة) متوزعين بجرائدهم ومجلاتهم التى وصلت إلى خمس وثلاثين صحيفة ومجلة فى نيويورك وحدها ما بين 1892 و 1921، ناهيك عن بوسطن، ودترويت، وفيلادلفيا، وسان لويس، ومنيا بوليس. وقل الأمر نفسه على كندا، ومنها إلى المهجر الجنوبى، حيث أمريكا اللاتينية، ابتداء من مكسيسكو العاصمة، مرورا بهافانا فى كوبا، وبوينس أيرس، وتشيلى، وأورجواى، والبرازيل التى صدرت فيها ثلاث عشرة صحيفة ومجلة من عام 1899 إلى عام 1928.

وكانت المجلات والصحف الموزعة ما بين الأستانة والأقطار العربية لاتكف عن المقاومة بالحيلة، مستغلّة «التنكيت والتبكيت» للهروب من مقص الرقيب وسطوته القمعية، الأمر الذى أدى إلى ازدهار الكتابة الرمزية،

واستغلال ترجمة الأعمال الروائية الأجنبية التى كانت تُنشر مسلسلة فى المجلات الثقافية بعامة والأدبية بخاصة لتسريب المسكوت عنه من الخطاب المقموع سياسيا وفكريا وطائفيا. ومع ذلك، فقد شهد عصر النهضة (من الحملة الفرنسية إلى ثورة 1919) وفرة دالة فى إصدار الصحف والمجلات، وذلك على نحو لم يعد له نظير فى زمننا الحالى. يكفى أن نعرف أن مدينة طنطا فى مصر شهدت عشرين صحيفة وثمانى مجلات، منها «الحرية» التى أصدرها محمود فهمى سنة 1903، والمنصورة ثمانى صحف وست مجلات، وحلوان أربع صحف ومجلة، والجيزة صحيفتين، ولم تخل مدن صغيرة مثل: الفيوم، وبلقاس، وشبين الكوم، والمحلة الكبرى، ودسوق، وطوخ، والقرشية، وكفر الزيات، وشربين، وبلبيس وغيرها من الصحف والمجلات الخاصة بها، فقد كان عصر النهضة فرحا باكتشاف الأداة التى يحطم بها العالم القديم ليبنى فوق أنقاضه عالما جديدا واعدا بتحقيق أمانى النهضة وأحلامها التى لم يتحقق كثير منها إلى اليوم للأسف.

صحيح أن «المجلات الثقافية» كانت لا تختلف عن الصحف فى ميلها إلى هذا التيار السياسى الفكرى أو ذاك، فكانت هناك الصحافة الوطنية والعثمانية والموالية لقوات الاحتلال هنا أو هناك، فضلا عن الصحافة الناطقة بلسان حال الأقليات الدينية، ابتداء من المسيحية واليهودية وليس انتهاء بالماسونية التى كانت لها جرائدها ومجلاتها، ولكن هذا التعدد الذى لم يخل من صراع يمكن أن نجد بين عناصره قاسما مشتركا، نرده إلى قوة الدفع التى انطلقت به روح النهضة فى النفوس، كل تيار حسب منظوره الفكرى، أو تحيزاته السياسية، أو انتماءاته الطائفية أو الدينية. لكن هذا التنوع والاختلاف لم يمنع من وجود القاسم المشترك الذى أسهمت به المجلات الثقافية على وجه التحديد فى الإضافة الإيجابية إلى قضايا النهضة وتحدياتها.

-2-

وأتصور أن التحدى الأول الذى كان على المجلات الثقافية أن تواجهه - جنبا إلى جنب الصحافة الحرة - هو الحريات السياسية وما يتعلق بها. وفارس هذا المجال الأول هو عبدالله نديم فى مجلاته التى أصدرها مؤازرا الثورة العرابية، ومدافعا عن الحريات التى كان يطلبها الثوار. وجاء أبو نظارة الذى استخدم سلاح السخرية فى مجلاته التى واصل إصدارها فى باريس حين حيل بينه ومخاطبة القراء المصريين بمجلاته، والنظارة بمسرحياته. ويلمع اسم أديب إسحق (1856-١٨٨٥) فى هذا السياق الذى كتب بجسارته المعهودة فى «مصر القاهرة»، وهى مجلة شهرية:

«أروم مقاومة الباطل ونصرة الحق، والمدافعة عن الشرق وآله، وعن الفضل ورجاله، فمسلكى أن أكشف حقائق الأمور. ملتزما جانب التصريح، متجافيا عن التعريض والتلميح، وأن أجلو مبادئ الحرية وآراء ذوى النقد.. وأن أوضح معايب اللصوص الذين نسميهم اصطلاحا «أولى الأمر» ومثالب الخونة الذين ندعوهم وهمًا «أمناء الأمة» ومفاسد الظلمة الذين نلقبهم جهلا «ولاة النظام»، وأن أعين واجبات الإنسان الشرقى بالنسبة إلى نفسه وإلى قومه وإلى بلاده وما يقابل تلك الواجبات من الحقوق. ومقصدى أن أثير بقية الحمية الشرقية، وأهيج فضالة الدم العربى، وأرفع الغشاوة عن أعين الساذجين، وأحيى الغيرة فى قلوب العارفين ليعلم قومى أن لهم حقا مسلوبا فيلتمسوه، ومالا منهوبا فيطلبوه».

أما الحرية الاعتقادية فقد كانت مجلة الجامعة لفرح أنطون (1874-1922) بمدينة الإسكندرية فى طليعة المدافعين عنها، وذلك ضمن دعوتها إلى الدولة المدنية الحديثة بوجه عام وما ينبغى أن تقوم عليه هذه الدولة، فكريا، من «التسامح» الذى كان يطلق عليه فرح أنطون اسم «التساهل» ترجمة اجتهادية

منه للكلمة الأجنبية toleration . وقد كان ذلك ضمن حوار فكرى ، دار بين فرح أنطون من ناحية فى مجلته «الجامعة» التى كانت تصدر بمدينة الإسكندرية ، والشيخ محمد عبده (1849-1905) مفتى الديار المصرية الذى كان يرد على ما يكتبه فرح أنطون فى مجلة «المنار» التى كان يحررها تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا (1865-1935) تلميذ الإمام ويصدرها فى القاهرة تحت رعاية أستاذه وحمايته من ناحية مقابلة .

وقد بدأ الحوار الذى أخذ شكل المناظرة الغنية فى دلالتها ، حين كتب فرح أنطون عن الاضطهاد الدينى فى النصرانية والإسلام ، موازيا بينهما ، فى ثنايا ما كتبه عن ابن رشد ، فردّ عليه الإمام محمد عبده تفصيلا . وردّ فرح أنطون فأوضح الكثير من أفكاره ، خصوصا العلاقة بين العلم والدين ، ساعيا إلى أن يستبدل بمحاولة ابن رشد القديمة فى الوصل بين الحكمة والشريعة محاولة حديثة فى الفصل بين العلم والدين ، محتجا بأن العلم يوضع فى دائرة العقل ، لأن قواعده قائمة على المشاهدة والتجربة والاختبار . أما الدين فيوضع فى دائرة القلب ، وذلك بالنظر إلى مبادئه القائمة على التسليم بما ورد فى الكتب السماوية من غير فحص أو مساءلة لأصولها . وليس من الجائز القول إن هذه القسمة بدعة فى العلم أو هدم لسلطانه ، أو حتى تنطوى على تقليل من شأن الدين ، بحجة أن نصوص الدين تنطوى على معارف العلوم ، وأن العلم يريد البحث فى كل شىء وكل أصل ، فالعلم لا ينكر عجزه فى كثير من الأحيان ، وينبغى أن يكون حرا مطلق الحرية فى معتقد أصحابه . ولكن ليس من الجائز ولا من المقبول ، فى الوقت نفسه ، أن يتخذ العلم حريته هذه مبررا للعدوان على مبادئ غيره ، أو يدعو إلى تطبيقها على مبادئه ، أو العكس ، فإن برهان العلم (العقل والتجريب) مخالف لبرهان القلب ، والعلم متغير ، والدين ثابت ، والعلم

يتطور، أما جوهر الدين فيظل خالدا باقيا. ولذلك يجب أن يعيش العلم والدين فى وئام وسلام فى هذه الأرض جنبا إلى جنب، وذلك من غير أن يرهب ممثلو أحدهما ممثلى الآخر، فكلاهما لا غنى عنه للإنسانية فى حاضرها ومستقبلها.

ويتأكد مستقبل هذه الإنسانية، فيما يؤكد فرح أنطون، بضرورة مبدأ «التساهل» (التسامح) فى مواجهة مبدأ التعصب، فالأول هو الأصل والسبب فى تحرير فكر الفرد وتحقيق نهضة الأمة بوجه خاص وتقدم الإنسانية بوجه عام، وذلك لأن «التساهل» (التسامح) يعنى أن البشر يعيشون تحت مظلة حضارة إنسانية واحدة، غايتها الرقى بالنوع الإنسانى، وهى غاية لا تتحقق إلا بقبول الاختلاف بين البشر، وتحويله إلى تنوع خلاّق، يكون مصدر غنى للإنسانية، وحافزا من حوافز تطورها المستمر، فقبول الاختلاف يعنى التسليم بأن المعرفة كالعلم ليست حكرا على أحد، ولا تتقدم إلا بالمخالفة التى تعنى السماحة فى تقبّل المغايرة، وتعدد طرق الوصول إلى الهدف نفسه.

وكان الإمام محمد عبده بدأ حواره مع فرح أنطون حول ما كتبه ابن رشد بأن نشر فى مجلة «الجامعة» نفسها مقاله الأول الذى نشرته «المنار» فى الوقت نفسه، ومضى الاثنان - الإمام وفرح أنطون - فى تبادل الردود لأشهر، شهدت واحدة من أغنى المساجلات التى أوضحت مفهوم «الدولة المدنية» والفرق بينها و«الدولة الدينية» وأكّدت علاقة العلم بالدين، وأهمية العقل للدين، فالعقل - فيما يراه الإمام - حجة الله على خلقه، وإعماله ضرورة لفهم أمور الدنيا والدين، فهو «ينبوع اليقين» الذى منحنا الله إياه «للنظر فى الغايات، والأسباب والمسببات، والفرق بين البسائط والمركبات». ولم يفت الإمام الوصل بين تقدم المسلمين وازدهار العقل وحريته. وبين تخلفهم والحجر على العقل وتقييده بالتقليد.

ونشر الإمام ردوده وتعقيباته فى ست مقالات نشر واحدة منها فى «الجامعة» والباقى فى «المنار» ما بين أغسطس ونوفمبر سنة 1902، ولم ينس فى مقالاته الست تأكيد أن الجمود فى فهم الإسلام هو سبب ضعف المسلمين، وأن هذا الجمود ليس بسبب الدين بل بسبب رجاله، وبسبب الساسة والسياسة، خصوصا فى اقتران الجميع بطبائع الاستبداد التى أدّت إلى شيوع التكفير، كما أدّت إلى اضطهاد المجتهدين الخارجين على التقليد الجامد والاتِّباع المتكلس. وكان الإمام يعنى بذلك أنه لا سبيل إلى تقدم المسلمين إلا بتخلصهم من آفات التعصب والتقليد، والتحليق بجناحى العقل والعلم فى ظل الدين الإسلامى الذى هو دين العلم والحضارة والمدنية.

وقد كانت مناظرة الإمام محمد عبده وفرح أنطون فيما يتصل بقضايا حرية الاعتقاد غير بعيدة عن الحوارات الخصبة التى شغلت المجلات الثقافية، خصوصا فى تناغمها وتجاوبها مع الصحافة، فى إثارة القضايا التى تؤكد النهضة وتندفع بها إلى الأمام. ومن هذا المنظور، لم تكن محاورات الحريات الاعتقادية منفصلة عن الحريات السياسية، فهذه من تلك أو وجهها الملازم، ولنتذكر ما أكده الإمام عن أن جمود المسلمين وتخلفهم وشيوع التعصب فيهم يرجع إلى شيوع التعصب الذى اقترن بالتكفير، وكلاهما موصول بطبائع الاستبداد ونتيجة لغياب الحريات السياسية. ومن المنظور نفسه، كانت أفكار فرح أنطون تتوجه إلى ذات الهدف. ومن ثم تؤكد ضرورة حضور الدولة المدنية التى تحترم كل الأديان، وتتأسس على الدساتير والقوانين، وتنبنى على التسامح الذى يعنى حق الاختلاف، ولا يتباعد عن الفصل بين السلطات. وهو المفهوم الذى لم ينكره الإمام، بل دعمه حين أكد أنه لا سلطة دينية فى الإسلام،

وأن المسلمين من حقهم أن يجتهدوا فى فهم دينهم حقهم فى الاجتهاد فى أمر معاشهم وحكمهم. وكان ذلك هو المنطلق الذى مضى منه على عبدالرازق بعد ذلك، عندما أصدر كتابه «الإسلام وأصول الحكم» سنة 1925، عندما أكّد أن الإسلام ترك تحديد الشكل السياسى للحكم لاجتهاد المسلمين، وحسب متغيرات زمنهم وشروط أوضاعهم، فلا ثبات لما يُطلق عليه «الخلافة» التى ليست فرضا دينيا على المسلمين، ولا ركنا ثابتا من أركان الإسلام. وكان على عبدالرازق يقوّض بهذه الأفكار حلم الملك فؤاد بأن يكون خليفة للمسلمين، بعد سقوط الخلافة العثمانية، وبعد أن وجد تشجيعا من رجال الدين الذين آزروه فى طموحه. وكانت نتيجة صدور كتاب الشيخ على عبدالرازق أن قامت الدنيا ولم تقعد، وفتحت المجلات الثقافية والصحافة بوجه عام صفحاتها للحوار والجدال حول معنى الدولة الحديثة، وهل لها سند من الدين، أم أن الدين يؤكد شكلا واحدا قديما للحكم، هو شكل الخلافة؟ وكالعادة، تدخلت السياسة فى النقاش، وساندت الأطماع السياسية توجه التقليد الذى قادته مجلة «المنار» التى دشنت الهجوم على كتاب على عبد الرازق، ولم تفرغ منه حتى استعدت للهجوم العاصف على كتاب طه حسين، «الشعر الجاهلى» الذى صدر بعد كتاب على عبدالرازق بأشهر سنة 1926، ولكن فى مناخ سياسى متغير، وفى عهد حكومة ائتلافية ما بين الوفد والأحرار الدستوريين، فنجا طه حسين، ولم يلق ما لقيه صديقه على عبدالرازق الذى أسقط عنه الأزهر درجته العلمية، وتم فصله من منصب القضاء الذى كان يشغله فى مدينة المنصورة، وذلك كله بسبب السياسة التى لعنها الإمام محمد عبده، خصوصا حين أكد أن اقترانها بالاستبداد هو أصل الخراب.

- 3 -

فى تقديرى أنه لم يواز قضايا الحريات السياسية والاعتقادية التى حققت فيها المجلات الثقافية، فى علاقتها بنظائرها الداعمة فى الجرائد، سوى قضية تحرير المرأة، النصف الثانى من المجتمع الذى كان تحريره يعنى اكتمال ركن أساسى من أركان الدولة المدنية الحديثة التى تقوم على المواطنة التى تساوى بين الرجل والمرأة، كما تساوى بين أبناء الأمة، بعيدا عن الفوارق الطبقية، أو الطائفية، أو العرقية، أو الجنسية. وكان تحرير المرأة يعنى استكمال معنى المواطنة فى الدولة المدنية الحديثة من هذا المنظور، ولا يمنحها الحق الطبيعى الذى هو لها بحكم مواطنتها، وبحكم الدستور والقوانين فحسب، بل كان يعنى - فى الوقت نفسه - الاعتراف بالآخر المغاير فى الجنس، وتقويض الأسس التى تقوم عليها عزلة الأقليات، وتحرير نصف المجتمع الذى كان المضىّ فى طريق تحريره الكامل يعنى تحرير المجتمع بأسره.

والواقع أن المجتمع العربى قطع طريقا طويلا فى مدى تحرير المرأة، وهو مدى بدأه الرجال بحكم جمود المجتمع التقليدى، خصوصا من الرواد الذين دافعوا عن تعليم المرأة ودعوا إليه، وعن ضرورة مشاركتها الاجتماعية، وعن تحريرها الذى يوصل إلى «المرأة الجديدة» التى نراها بفضل تآزر جهود الرواد من ناحية، وبسبب الدور الذى لعبته الصحافة من ناحية ثانية، وبسبب جسارة الرائدات اللائى أسسن الصحافة النسائية ومجلاتها الثقافية من ناحية أخيرة. وربما كان من الأمانة أن نُسجّل دعوات رائدات مثل زينب فواز (1860-1914) إلى مساواة المرأة بالرجل، قبل أن يصدر قاسم أمين كتابيه بسنوات. وقد سبق للأستاذ حلمى النمنم أن أصدر كتابا عن جهود زينب فواز ودورها الرائد فى هذا المجال، وتنقّلها من لبنان،

حيث جبل عامل فى الجنوب الذى تنسب إليه، إلى سوريا، ثم استقرارها فى مصر التى نشرت فى صحفها، وناظرت أعداء تحرر المرأة فيها من قبل أن يكمل القرن التاسع عشر أعوامه.

ويبدو أن أول من دخل هذا المعترك هو بطرس البستانى (1804-1888) الذى ألقى خطابه الشهير «فى تعليم النساء» سنة 1849، فى مدينة بيروت، وكان بذلك سابقا على ما كتبه أحمد فارس الشدياق (1804-1888) وماكتبه رفاعة الطهطاوى عن «تشريك البنات مع الصبيان فى التعلم» فى كتابه «المرشد الأمين فى تعليم البنات والبنين» سنة 1875. ويرصد الأستاذ محمد كامل الخطيب فى المجلدات الثلاثة التى نشرها عن «قضية المرأة» ضمن سلسلة «قضايا وحوارات النهضة العربية» التى أصبحت مصدرا لاغنى عنه فى دراسة تطور الوعى الثقافى والاجتماعى والإبداعى فى الوطن العربى، أقول: يرصد الأستاذ الخطيب المقالات التى شهدتها المجلات (والجرائد) الثقافية عن تعليم النساء، على نحو ما وجد فى مجلة «الثريا» التى كتب فيها موسى صيدح عن المرأة والتعليم سنة 1879، وماأثارته مجلة «المقتطف» من جدل حول الرجل والمرأة سنة 1881، وهو الجدل الذى أظهر أكثر من رأى فى المقابلة بين أوصافها وأوصاف الرجل الجسدية. ومضت مجلة «المقتطف» فى هذا الاتجاه، فنشرت مقالا للدكتور شبلى الشميل (1853-1917) بعنوان: «المرأة والرجل: هل يتساويان؟». وذهب شبلى الشميل إلى أن مخ الرجل أكبر من مخ المرأة بما يمنحه ميزة عليها. وما إن نشرت المقتطف مقاله سنة 1886 حتى تتابعت المقالات المعارضة من النساء فى المقتطف طوال سنة 1887، فكتبت م. أ. ى. دفاعا عن النساء، كما كتبت راحيل حجار ومريم مكاريوس ومريم مطر، ودخل المناظرة خليل سعد، وحاول شبلى الشميل التعقيب والدفاع عن رأيه الذى نسبه إلى العلم بوصفه

طبيبا، والذى أهاج عليه المثقفات من نساء العصر اللائى رفضن رأيه وفنّدنه بالحجة المقنعة. ويبدو أن مجلة «المقتطف» أخذت على عاتقها طرح قضية المرأة أكثر من غيرها، ودليل ذلك المناظرات التى دارت على صفحاتها، ما بين عامى ١٨٨٤ و ١٨٨٦، حول تعليم النساء، فكتبت فيها سلمى طنوس عن «تعليم النساء وتربيتهن» وحرمى جرجى إليان عن «حقوق النساء ووجوب تعليمهن». وأسهم فيها يعقوب صروف (1852-1927) الذى أنشأ مع زميله فارس نمر (1856-1951) مجلة «المقتطف» فى لبنان سنة 1876، وانتقل بها إلى مصر سنة 1885، حيث ازدهرت وحققت تأثيرها الفاعل بسبب تحيزها إلى قضايا التقدم من ناحية، وتأكيدها شؤون «العلم والعمران» الذى أصدر فيها صروف كتابا مستقلا من ناحية موازية. وكان تعقيب صروف بعنوان: «النظر فى حاضرنا ومستقبلنا». وهو عنوان يخرج من المناظرة إلى الأفق الواعد الذى تتطلع إليه المجلة، وتسعى إلى تحقيقه، وذلك غير بعيد عن السياق الذى أضافت فيه إلى المناظرة شمس شحادى بعنوان: «الحق أولى أن يقال» ومريان ماريا عن «واجبات المرأة». وهى مناظرة تتجاوب مع غيرها الذى دار على صفحات «المقتطف» التى يستحق دورها التاريخى تسليط الضوء عليه، وإظهاره للوعى للحديث، خصوصا فى تعدد مجالاته وتوجهاته المتقدمة فى عصرها.

وكان من الطبيعى أن تفتح مثل هذه المناظرات أفق الكتابة للنساء المتعلمات، كى يسهمن فى الدفاع عن تعليم المرأة أولا، وضرورة عملها ثانيا، وعلاقة المساواة التى لابد أن تربطها بالرجل ثالثا، بل عن نظرة المرأة إلى قضيتها أخيرا. وهو الموضوع الشائك الذى لم تتردد فى اقتحامه عائشة التيمورية (1840-1902) ولبيبة هاشم (1880-1947) التى أنشأت مجلة «فتاة الشرق»، ونشرت مقالا دالا بعنوان: «خطاب للسيدات» فى مجلة

«الجنان» سنة 1897، ولم تكن وردة اليازجى (1838-1924) الشاعرة بعيدة عن القضايا الجديدة التى أخذت تثيرها حركة تحرير المرأة، وذلك فى موازاة الداعية الجسورة زينب فواز التى قرنت تقدم المرأة بتقدم الأمة، جنبا إلى جنب الجيل التالى من النساء الذى كانت هدى شعراوى (1879-1947) على رأسه، وطليعته، خصوصا فى الدور السياسى للمرأة، وتجميع جهودها فى الاتحاد النسائى الذى أنشأته، وتصدرها مظاهرات ثورة 1919 فى مواجهة جنود الاحتلال البريطانى، وذلك فى سياق الثورة الوطنية العارمة التى أدّت إلى تغيرات جذرية فى المجتمع المصرى، وحسمت قضية النقاب الذى رفعته المرأة المصرية الثائرة، متحدية التقاليد البالية، المرأة التى سرعان ما رفعت الحجاب كذلك، وذلك على الرغم من استمرار الخلاف حول الحجاب والسفور. وهو الخلاف الذى بدأ فى الاحتدام مع صدور كتاب قاسم أمين عن «تحرير المرأة» سنة 1899.

ولا أدلّ على الحيوية التى أثارتها المجلات الثقافية (مع الصحافة) حول قضايا المرأة من مشاركة أصحاب الرأى ورجال الفكر فيها، ابتداء من بطرس البستانى وأحمد فارس الشدياق وإبراهيم الأحدب (1826-1891) وولى الدين يكن (1873-1921) ومحمد فريد وجدى (1878-1954)، وليس انتهاء بفيلكس فارس (1882-1939) وعشرات غيرهم من الذين أسهموا بالتأييد أو المعارضة أو التحفظ على قضايا تحرير المرأة. وكانت «المقتطف» - مرة أخرى - رائدة فى هذا، سواء فى إثارتها القضية فى عمومها العربى، أو فى خصوصها الذى يتصل بهذا القطر أو ذاك، كما فعلت فى المناظرة التى دارت على صفحاتها حول بنات سورية، واشتركت فيها مريم سركيس ومريم مكاريوس إلى جانب سليم موصلى وغيره. ولم تتردد «المقتطف» فى الكتابة عن «مخترعات النساء» سنة 1887 لكى تؤكد

لقرائها أن الاختراع فى العلم ليس مقصورا على الرجال ، وإن إمكانات تفوق المرأة وإبداعها فيه مفتوحة بلا حدود ، دليلها على ذلك مدام مارى كورى (1867-١٩٣٤) التى نالت مع زوجها بيار كورى (1859-1906) جائزة نوبل سنة 1903 بعد سنوات معدودة من حديث «المقتطف» عن مخترعات النساء ، فكانت مصدر إلهام للمجتمعات المتطلعة إلى تحرير نسائها ، وللنساء المتحرقات شوقا إلى اقتحام مجال العلوم الذى ظل لوقت طويل مغلقا فى أوجههن ، شأنه فى ذلك شأن مجالات أخرى كثيرة غيره ، حالت بين المرأة وبينها العقول الجامدة فى المجتمعات العربية .

ولم يكن من الغريب - والأمر كذلك - أن تُنشئ المرأة العربية مجلاتها الثقافية الخاصة ، بعد أن أسهمت بقلمها فى الصحافة اليومية مع الرجال ، وفى مواجهة المقاومين لتحررها . وكان إقبال المرأة على إنشاء مجلاتها تعبيرا عن رغبتها فى تأكيد حضورها الثقافى المستقل ، بوصفه بعض التنوع الذى اتسمت به المجلات الثقافية فى تطورها ، وفى علاقتها بحركة تحرير المرأة التى أدّت إلى ازدهار ما أصبح يُعرف - فيما بعد - باسم «الصحافة النسائية» . وقد شهدت مدينة الإسكندرية البداية الأولى للمجلة الثقافية النسائية سنة 1892 . وكان ذلك حين أنشأت هند نوفل مجلة "الفتاة" الشهرية التى صدر عددها الأول فى العشرين من نوفمبر سنة 1892 . وبعد ذلك بسنوات أنشأت الأميرة ألكسندرا إفيرنوه (1872-1927) اللبنانية الأصل مجلة «أنيس الجليس» التى صدر عددها الأول فى الحادى والثلاثين من يناير سنة 1898 فى مدينة الإسكندرية التى احتضنت نشأة المجلات الثقافية دون غيرها من المدن المصرية ، وذلك فى السياق الذى شهد مجلة «السيدات والبنات» التى أنشأتها روز أنطون ، وصدر عددها الأول فى مطلع مارس 1903 ، وبعدها مجلة «ترقية الفتاة المصرية" التى أصدرتها نبوية موسى من الإسكندرية فى الخامس من يونيو 1923» .

وانتقلت حركة إنشاء المجلة الثقافية النسائية من الإسكندرية إلى القاهرة، وإلى بيروت، فتتابعت المجلات منذ أواخر القرن التاسع عشر، فصدرت مجلة «الفردوس» التى أصدرت لويزا حبالين عددها الأول فى القاهرة فى الخامس عشر من يونيو 1896، وبعدها «مرآة الحسناء» لمريم مزهر (اسم مستعار) التى ظهر عددها الأول فى الأول من نوفمبر 1896، ثم مجلة استير مويال «العائلة» التى شهدت القاهرة عددها الأول سنة 1899. وكان ذلك كله فى التتابع الذى أصدرت فيه أنيسة عطاالله مجلة «المرأة» فى السادس من يوليو 1901. وهو التتابع الذى وصل إلى ذروته مع ثورة 1919 وفى أعقابها، خصوصا بعد أن فجّرت الثورة كثيرا من الحواجز التى كانت تعرقل تقدم حركة المرأة.

وكان ذلك فى السياق الذى ظهرت فيه «فتاة الشرق» للبيبة هاشم (1880-1947) سنة 1906 و«الريحانة» لجميلة حافظ سنة 1907 ومجلة «ترقية المرأة» لفاطمة راشد سنة 1908 و«الجنس اللطيف» لملكة سعد فى العام نفسه و«فتاة النيل» لسارة المهية سنة 1913 ومجلة «المرأة المصرية» لبلسم عبدالملك 1920، وتبعتها مجلات «شجرة الدر» لمنيرة منصور سنة 1922، و«الأمل» لمنيرة ثابت سنة 1925، وفى موازاة ذلك، شهدت بيروت مجلة «المرأة الجديدة» لجوليا طعمة دمشقية سنة 1921، ومجلة «منيرفا» لمارى ينّى سنة 1923، و«الغادة» لإيليا بارودى سنة 1903.

ومن السهل تبرير نشأة المجلات الثقافية النسائية فى الإسكندرية بسبب انفتاح مجتمعها الثقافى على العالم المتقدم أكثر من القاهرة التى لم تخل من نزعات محافظة، فضلا عن الجاليات الأجنبية التى أكدت بسلوكها وثقافاتها حضور حركة تحرير المرأة ودعّمتها. وأخيرا، الدور الذى لعبه المهاجرون الذين تركوا لبنان بسبب الفتن الطائفية، واستقروا بالإسكندرية التى وجدوا

فى مجتمعها المفتوح أفقا واعدا لأفكارهم عن الدولة المدنية الحديثة التى تنبنى على المساواة بين المواطنين، ولا تمايز بينهم على أساس طائفى أو عرقى أو جنسى. ولذلك أصدرت هند نوفل اللبنانية الأصل مجلتها «الفتاة». وأصدر فرح أنطون القادم من طرابلس مجلته «الجامعة»، وقبلهما سليم تقلا (1849–1892) وبشارة تقلا (1852–1901) اللبنانيان اللذان أنشآ جريدة «الأهرام» فى مدينة الإسكندرية أولا سنة 1876، قبل انتقالها إلى القاهرة. وقد لحق بهما جرجى زيدان الذى عمل مصححا فى «الأهرام» - أيام أن كانت فى الإسكندرية - وانتقل منها إلى القاهرة التى أنشأ فيها مجلته «الهلال». وقل الأمر نفسه عن اليازجى وصاحبى «المقتطف» التى شهدت ازدهارها الحقيقى فى مصر، ومئات غيرهم من الذين رعتهم الديار المصرية، وفتحت لهم حضنها، وأتاحت لهم أن ينجزوا فيها ما أضاف إليها وما أفادت منه حركة الاستنارة بوجه عام وازدهار المجلات الثقافية بوجه خاص.

-4-

والواقع أننا لا يمكن أن نترك دور «المجلات الثقافية» فى تأسيس النهضة دون الإشارة إلى ثلاثة إنجازات: أولها فتح أفق الحوار الثقافى مع العالم المتقدم كله، وتقديم أفكاره وتياراته وفنونه الإبداعية الجديدة إلى القارئ العربى، الأمر الذى أخرج هذا القارئ من عزلته، وعمّق فيه الوعى بأنه ينتسب إلى المعمورة الإنسانية التى لا يتناقض انتسابه إليها مع انتمائه إلى وطنه أو إلى عروبته أو دينه. ولذلك كانت مجلات مثل: «الهلال» و«المقتطف» و«الجامعة» وغيرها تقدم أشهر زعماء العالم، وأبرز تياراته وأحداثه الثقافية والاجتماعية والسياسية، عمادها فى ذلك التعريف

والمقارنة . التعريف بالجديد غير المعروف فى الثقافة العربية (من أفكار مثل الاشتراكية وإنجازات الحركات النقابية العمالية على سبيل المثال)، ولذلك شاعت حتى فى عناوين الصحف والمجلات كلمات مفتاحية مثل «العصر الحديث» و«الدنيا الجديدة» و«التقدم» و«التطور» و«الحياة العصرية» . وكان ذلك فى موازاة المقارنة بين واقع الحال فى العالم المتقدم وواقع الحال عندنا ، الأمر الذى طرح السؤال عن سر تقدم الغرب وتخلف الشرق ، وذلك فى سياق يستعيد إنجازات الماضى العربى العظيم ، ويقوم بتسليط الضوء على الإسهام العربى الحضارى الذى بدأت أوروبا من حيث انتهى مدّه الصاعد ، فانطلقت هى وتخلّف العالم العربى .

ويتصل ثانى هذه الإنجازات بإعادة تأصيل حضور «العلم» فى الثقافة ، والتعريف بتطوره فى العالم المتقدم ، وتأجيج رغبة السير فى الطريق الذى أفضى إلى تقدم «العلم الغربى» الذى بدأ من حيث توقف العلم العربى ، لكن ليس من منظور البكاء العاجز على الماضى الذاهب ، وإنما من منظور الرغبة المتلهبة فى اللحاق بالمتقدم . ولابد - مرة أخيرة - من الإشادة بالدور الذى قامت به مجلة «المقتطف» فى هذا المجال ، فقد كانت أكثر المجلات اهتماما بأمور العلم الجديد وتقديم مخترعاته ، وذلك بحكم التكوين العلمى لمحرّريها الأساسيين . وهو الأمر الذى تابعتها فيه مجلات أخرى مثل «الهلال» وغيرها من المجلات التى اهتمت بجعل «العلم» مكونا من مكونات الوعى الثقافى العام الذى سعت هذه المجلات إلى ترسيخه . وهو هدف اقترن بإنشاء المجلات المتخصصة فى فروع العلم المختلفة التى وجدت إقبالا عليها من القراء المهتمين . والدور الذى قام به طبيب وفيلسوف اجتماعى مثل شبلى الشميل (1853-1917) لا يمكن إغفاله فى هذا المجال ، فهو رائد نظرية التطور فى العالم العربى ، أصدر

مجلة «الشفاء» (1886-1891)، وعرّف بمذهب داروين، وقدمه فى كتب من مثل «فلسفة النشوء والارتقاء» و«شرح بخنر على مذهب داروين». وكان فى ريادته استهلالا لما أكمله إسماعيل مظهر (1891-1962) الذى أصدر مجلة «العصور» ورأس تحرير «المقتطف» فى فترة من فتراتها، وكتب فى مذهب النشوء والارتقاء، مثلما كتب عن «معضلات المدينة الحديثة» كتابا لايقل أهمية عن كتابه «المرأة فى عصر الديموقراطية» و«نزعات الفكر الأوروبى». ولذلك لم يكن من الغريب أن نجد طبيبا شاعرا هو أحمد زكى أبو شادى (1892-1955) ينشئ مجلة فى العلوم، توازى مجلة الشعر «أبوللو» التى كان لها دورها البارز فى حركة التجديد الشعرى.

ولا ينفصل عن هذا الإنجاز، والذى سبقه، الدعوة إلى إنشاء الجامعة الحديثة، وهى الدعوة التى لا يكتمل حضور «العلم» دونها. وقد شهدت بواكيرها مجلة «الهلال» ومجلة «المنار» التى دعا فيها محمد عبده إلى إنشاء جامعة مدنية حديثة على النمط الأوروبى، تُسهم فى التقدم العلمى وتحقق وعوده، وتواجه جمود مشايخ الأزهر الذين اشتكى منهم الإمام وعانى من جمودهم. وقد اتفق الإمام بالفعل مع عدد من الأثرياء على إنشاء الجامعة، ولكنه توفى سنة 1905 قبل أن يحقق حلمه، فانتقل الحلم إلى الطليعة التى ضمت سعد زغلول (1857-1927) وقاسم أمين (1865-1908) وغيرهما من الذين واصلوا الطريق إلى نهايته، فكانت «الجامعة الأهلية» التى افتتحت فى أواخر 1908 «إن لم تخنى الذاكرة».

ويوازى هذا الإنجاز، لكن فى مجال مغاير، أن المجلات الثقافية فتحت الأبواب لترجمة الأنواع الإبداعية الجديدة التى لم يعرفها العرب، على الأقل فى شكلها الحديث، فقامت هذه المجلات بترجمة فنون الرواية عن

الأدب الأوروبى، فى موازاة ترجمة المسرحيات. وكان كلا النوعين تعبيرا إبداعيا موازيا لصعود الطبقة الوسطى وصعود الأفندية الجدد فى المدينة الحديثة، متعددة الأعراق واللغات والمصالح، المدينة التى أصبحت فضاء فئات الأفندية المطربشين التى أخذت تحل تدريجيا محل طوائف المشايخ والمعممين. أقصد إلى الفئات التى تعلمت تعليما مدنيا، وأخذت تقبل على الأنواع الأدبية الجديدة التى تولّت المجلات الثقافية فى ترجمتها، فلم تجتذب الذكور من القراء فحسب، بل اجتذبت النساء القارئات اللائى أقبلن على الروايات المترجمة، خصوصا الروايات «الحبّية» بلغة العصر.

وكما أدى تبنّى المجلات الثقافية العامة لقضية المرأة إلى تتابع إنشاء المجلات الثقافية النسائية، فى سياق النهضة، أدى اهتمام هذه المجلات بالفنون الأدبية الجديدة إلى إنشاء مجلات متخصصة فى ترجمة الروايات أولا، ومختصة بفن المسرح ثانيا، وذلك فى السياق الذى أدّى، أخيرا، إلى ظهور المجلة الأولى المهتمة بفن السينما.

وقد أحصيت - بفضل قوائم الفيكونت دى طرازى - صعود مجلات الروايات التى استهلّت نشرها مجلة "الجنان" التى نشرت روايات سليم البستانى التى لم تنشر منفصلة إلى اليوم. وكانت خطوة "الجنان بداية الطريق الذى مضت فيه مجلة "سلسلة الفكاهات فى أطايب الروايات» التى نشرها نخلة قلفاط فى بيروت سنة 1884، و "ديوان الفكاهة" الشهرية التى شملت روايات تاريخية وغرامية، أنشأها سليم شحادة وسليم طراد فى بيروت سنة 1885، وتولى تعريب رواياتها شاكر شقير، و "حديقة الأدب" التى أنشأها نجيب جرجور لينشر فيها الروايات التى ألّف بعضها وعرّب بعضها الآخر عن أشهر ما كتبه الإفرنج. وانتقل هذا النوع من المجلات من بيروت إلى القاهرة فى التتابع الذى بدأته سلسلة الروايات التى أصدرها محمود خضر وبشير

شوكتلى، وظهر عددها الأول فى الخامس من أغسطس 1899، ويصل التتابع بين "الروايات الشهرية" ليعقوب جمال (1905) و"حديقة الروايات" (1909) و"سلسلة الروايات" (1909) و"الروايات الجديدة" لنقولا رزق الله (١٩١٤) و"الروايات الأسبوعية" (1916). وأضيف إلى ذلك مجلات المسرح التى بدأت مع مطلع القرن العشرين بمجلة "التمثيل" التى أصدرها محمد أمين فى القاهرة 1900، وبعدها بسنوات أصدر إبراهيم رمزى "الأدب والتمثيل" فى أبريل 1916، وبعدها "المسرح المصرى" (1919) ثم "التياترو" لإدوارد كحيل ومحمد شكرى (1924). ولا نصل إلى سنة 1924 حتى تقابلنا مجلة "معرض السينما" التى أنشأها محمد عبداللطيف. وكانت الحلقة الجديدة فى سلسلة المجلات التى اتسعت بآفاق المعرفة الأدبية، وتوسعت فى المفاهيم الثقافية بما وصل الأدب بالفنون من ناحية، ووضع القارئ فى الوضع نفسه للمشاهد الذى أخذ يسمع عن السينما، ويقرأ أخبارها العالمية، ويُقبل على ما أتيح له مشاهدته منها.

- 5 -

كانت تسمية "مرايا الأحوال" تسمية لائقة بالصحافة التى تكرر وصفها بالمرآة والمرايا على لسان روادها ورائدتها. والواقع أن هذه التسمية دالة على جانب مهم من دور المجلات الثقافية فى حياتنا، وذلك منذ نشأتها التى كانت بها المجلات - كالصحافة بوجه عام - مرايا لزمنها، ولا تزال مرايا لزمننا الحاضر. وأتصور أن هذا البعد بالغ الأهمية فى الحديث عن الدور الذى تقوم به المجلات الثقافية فى التاريخ الثقافى بكل مجالاته والتاريخ الاجتماعى بكل لوازمه. أقصد إلى أن هذه المجلات تقدم تفاصيل المشاهد والأحداث التى تغيب عن كتب التاريخ الإجمالى، وتضع المتابع لتغير

أشكال الوعى المجتمعى والثقافى فى قلب المشهد الحى لهذه اللحظة التاريخية أو تلك ، فيطالعها كما لو كان يُطالع شاشة حية ، يرى فيها ما لايراه فى المصادر والمراجع التقليدية . ويزداد هذا البعد أهمية ، حينما ندرك أن ما لا نعرفه من سياقات الفكر والثقافة فى تاريخنا العربى الحديث أكثر بكثير مما نعرفه ، وأن العناصر التكوينية لهذه السياقات أشبه بجبل الجليد الذى يبدو طافيا على سطح الماء ، لا نرى منه إلا أقله ، بينما لا نرى الجزء الأكبر منه الذى يختفى تحت سطح الماء . وقد سبق لى إدراك هذه الحقيقة حين أشرفت على إعادة طبع مجلة "روضة المدارس" التى شعرت بأهمية إعادة نشرها حين أتيح لى الإشراف على دار الكتب المصرية . وقد خرجت من تأمّل صفحات هذه المجلة بمئات من التفاصيل التى لم أكن أعرفها عن الأوضاع الثقافية والإبداعية فى عصر النهضة ، وازددت بالاطلاع عليها معرفة بما كنت أحسب أنى أعرفه عن تاريخ الاستنارة المصرية والعربية ، بل اكتشفت أن ما لا أعرفه أضعاف ما أعرفه . وقد دفعتنى صدمة المعرفة الجديدة إلى مراجعة مجلات مثل "الهلال" و "المقتطف" و "المشرق" و "البيان" و "الزهور" و "الضياء" ، إضافة إلى "الجامعة" و "المنار" ما بين النصف الثانى من القرن التاسع عشر إلى نهاية الربع الأول من القرن العشرين . وقد خرجت من هذه المراجعة بثروة هائلة من الزاد المعرفى ، وإدراك مستقر أنه لا غنى لمن يريد أن يعرف التفاصيل ، ويرى التاريخ الثقافى حيا فى وقائعه وصراعاته وعلاقاته ، من العودة إلى المجلات الثقافية للعصر .

وعلى سبيل المثال ، نحن نقرأ إجمالا ما ذكر عن أزمة كتابى "الإسلام وأصول الحكم" لعلى عبدالرازق و "الشعر الجاهلى" لطه حسين ، ولكن عودة متأنية إلى مجلة "المنار" أو «الزهور» ومقارنتهما بصحافة الجبهة الأخرى مثل

"السياسة" اليومية والأسبوعية تبرز الصورة من منظور مختلف، أكثر حيوية فى علاقاته المتداخلة المتشابكة، وصراعاته الفكرية التى يختلط فيها الدينى بالسياسى والسياسى بالاجتماعى، غير بعيد عن مراكز القوى الموجودة فى المجتمع، ابتداء من القصر الملكى والاستعمار وليس انتهاء بالقوى الوطنية.

ويبدو أن تزايد الوعى بأهمية المجلات الثقافية التى أشير إليها - على سبيل التمثيل - فى استكمال تتابع المشهد الثقافى وتغير علاقاته هو الذى دفع إلى إعادة طبع مجلات مثل: "المنار" و"الجامعة" و"التنكيت والتبكيت" و"الأستاذ" و"الضياء" و"البيان" و"الزهور" و"أبوللو" و"الرسالة" وغيرها من المجلات التى لعبت دورا مهما فى تاريخ الثقافة العربية الحديثة. ولكن لا تزال عملية إعادة طبع هذه المجلات عملية عشوائية بوجه عام، لا تخضع لمخطط دقيق ولا رؤية شاملة، تصل ما بين عينى الطائر وعدسة المجهر فى إدراك العلاقات المتشابكة بين الجزئيات المعلوماتية مهما كان حجمها.

وقد أكدت هذا الجانب من تاريخ المجلات الثقافية فى مقال نشرته بمجلة «العربى» فى مايو 1998، بعنوان: "أهمية الجريدة والمجلة". وأكدت فى هذا المقال أن الفارق كبير بين من يعرف زمنا من الأزمنة، حقبة أو فترة أو مرحلة، بواسطة استعادته فى كتاب لمؤرخ من المؤرخين والنفاذ إلى ذلك الزمن مباشرة بواسطة مجلاته وجرائده. فى الحالة الأولى، تُخْتَزل ملامح الزمن وتفاصيله فى ملامح عامة لا تخلو من التجريد بالضرورة، وتنبنى على صياغة هى - فى النهاية - رؤية المؤرخ التفسيرية التى لا تخلو من قدر من التحيُّز، صغر أو كبر، يدفع إلى تصغير دلالة وقائع وتكبير أخرى بالقدر الذى يُعيد بناء الأحداث بما يبرز نظرة المؤرخ ومقصدها. وفى الحالة الثانية، يدخل القارئ، مباشرة، بواسطة صفحات الجرائد والمجلات إلى الواقع الحى

لتفاصيل المشهد التاريخى للزمن الذى يسترجعه، ويتحرك حركة حرة ما بين الوقائع والأحداث بما يسمح له أن يرى أسبابها ونتائجها من أكثر من منظور أو زاوية. وكل ذلك فى موازاة ما يُتاح له من مراقبة علامات التحول البطىء الذى يتراكم دون أن يلفت الانتباه إلى أن يفرض نفسه فيغدو تغيرا حاسما.

ولذلك نتائج بالغة الأهمية فى إعادة قراءة تاريخنا الثقافى الذى لا نزال نجهل الكثير من ملامحه، ولا نزال نستسلم لضعف الذاكرة القومية التى تنسى من أحداث تاريخها القريب ما يمكن أن يكون عونا لها فى مواجهة تحديات التاريخ الحاضر وتراجعاته وانتكاساته. ومن الذى يمكن أن ينكر الحيوية الثقافية لما أطلق عليه «العصر الليبرالى» بالقياس إلى التراجع الثقافى الذى أخذنا نعانى منه منذ سنوات ليست قليلة بسبب عوامل متعددة، متضافرة ومتآزرة. إن المراجعة هنا لا تهدف إلى إحياء ماض أو استعادته، وإنما إلى إنعاش ذاكرة ثقافية لا تنفصل عن تراثها الخلاّق، وتبدأ من حيث انتهى السابقون، صعودا إلى القادم الواعد بتحقيق ما لم يتحقق من أحلام التقدم.

وقد ضربت على ذلك مثالا ببعض القضايا التى شغلت المجتمع الثقافى المصرى كله، لكنها سرعان ما نُسيت بعد أن حسم أمرها، وظلت دلالة النقاش نفسها فى حاجة إلى المزيد من الكشف. أعنى - على سبيل المثال - قضية الاختيار بين العمامة والطربوش والبرنيطة التى احتلت من النقاش ماتداخلت فيه دوافع الوطنية والقومية مع الدوافع الدينية. ويتصل بذلك ثورة أبناء مدرسة "دار العلوم" على زيهم التقليدى، وهجرهم العمامة إلى الطربوش. ووصل الأمر بالثائرين إلى عقد مؤتمر بأحد مدرجات المدرسة، قرروا فيه توجيه الدعوة إلى جميع أولياء الأمور، يدعونهم إلى تأييد حركتهم فى استبدال زى الأفندية بزى المشايخ. وقد تعاطفت معهم بعض مجلات العصر وجرائده، خصوصا بعد أن تعاهد الطلاب على أن يأتوا

جميعا بالزى العصرى، متخلين تماما عن الزى القديم. ودارت معركة بينهم وحماة الزى القديم من مشايخهم الذين استعانوا بالشرطة لمواجهة المتمردين. لكن الحياة الثقافية انتصرت لهم، ودافع عنهم من دافع من المثقفين الليبراليين، وتحفّظ من تحفظ من أمثال محب الدين الخطيب الذى صاغ رأيه فى عدد مجلة "الزهراء" الصادر فى جمادى الثانية 1344هـ (1926م). ولكن تحفظ المتحفظين سرعان ما انداح تحت اندفاع حركة التجديد فى مدرسة دار العلوم التى انتقلت من زى المشايخ إلى زى الأفندية، ومن لقب مدرسة إلى لقب كلية الذى لا تزال عليه إلى اليوم.

وأتصور أن صفحة حية مثل هذه الصفحة من تاريخنا الثقافى يمكن أن تبين لنا عن الدوافع المتصارعة التى انتقلت من الزى إلى التيارات الفكرية التى لا تزال تنطوى عليها كلية "دار العلوم" إلى اليوم. وهى صفحة تضيف إلى حيوية وعى الذاكرة الثقافية العامة بماضيها الذى لم نعد نعرفه، والذى نسيته للأسف، فنسيت بعض مكونات قوتها. أقصد هذه القوة التى يمكن أن تستعيدها عندما تجتلى هذه الذاكرة ميراثها من خلال "المجلات الثقافية" التى هى مرايا زمنها، ولا تزال مرايا زمننا الذى سوف يرى فيه أبناؤنا وأحفادنا مشكلاتنا وهمومنا وتحدياتنا وأحلامنا، وما أنجزناه على طريق التقدم وما لم نستطع أن ننجزه إلى اليوم، وتحول بيننا وبينه عقبات كأداء، نرجو أن يتخلص منها الآتون بعدنا.

- 6 -

ويقودنا ذلك كله إلى حاضر "المجلات الثقافية" التى تزايدت وتعددت وتنوعت، وأصبحت موضعا للمنافسة الإيجابية بين الأقطار العربية. ولايزال زمننا يشهد من جوانب السلب والإيجاب الكثير الذى يدفع هذه

المجلات إلى الأمام أحيانا، ويجرها إلى الخلف فى أحيان أخرى. على مستوى الإيجاب، هناك التقدم التكنولوچى الذى انعكس على الطباعة المتقدمة، موصولا بثورة الاتصالات التى اقترنت بحضور الإنترنت الذى صنعت مجلات متكاثرة مواقع لها عليه، فاتسع بدوائر قرائها، واخترق حواجز الزمان والمكان. وهناك اتساع هوامش الحرية الذى اقترن بمتغيرات التاريخ الحديث ومجالاته المتعددة، سياسيا واجتماعيا وثقافيا وفكريا، وذلك فى موازاة تراكم الخبرات الفنية الذى يتجلى فى الإخراج الفنى للمجلة الذى يتزايد إتقانا وجمالا، فى موازاة تراكم الخبرات التحريرية التى تقترن بشمول المنظور، وعالمية الوعى، وابتداع أبواب جديدة، تفتح أمام القارئ من الآفاق المعرفية ما لم يكن متاحا له من قبل.

ولكن هناك عوائق لا تزال قائمة على مستوى السلب: أولها عائق الحريات الذى يجعل لكل مجلة ثقافية سقفا لا تجاوزه، شأنها فى ذلك شأن غيرها من وسائل الإعلام. ويختلف هذا السقف، ارتفاعا وانخفاضا، مابين قطر عربى وغيره، حسب عوامل ليس هنا محل رصدها، وما بين المجلات المطبوعة فى العالم العربى عموما والمطبوعة خارجه، خصوصا فى أوروبا التى لا يزال يصدر فى عواصمها عدد من المجلات الثقافية. وقد تحايلت بعض المجلات على هذا العائق بإصدار أكثر من طبعة، تناسب كل منها هذا البلد العربى أو ذاك، كما فعلت مجلة "الآداب" البيروتية فى فترة من فتراتها. ولكن أصبح هذا الاختيار مُلْغًى بسبب تقدم الاتصالات الإلكترونية، وإمكان قراءة المجلة على الإنترنت فور صدورها، ومن ثم ملاحظة أى اختلاف فى طبعاتها. وهو الأمر الذى قضى على هذه الحيلة التى لم تعد تفلح مع تراكم المحرمات التى لم تعد تشمل المحرمات التقليدية، الدين والجنس والسياسة، بل تزايدت على نحو ملحوظ أخذ يهدد حرية الفكر.

وأتصور أن عائق الحريات هو أهم العوائق التى لا تزال تواجه المجلات الثقافية، تستوى فى ذلك المجلات المدعومة من حكومات غنية، تتيح لمجلاتها دعما ماليا يتيح لها مدى أوسع من الانتشار والتوزيع، والمجلات الأقل دعما التى لا تصل إلى المدى نفسه من الانتشار.

ويبدو أن نجاح المجلة الثقافية فى مواجهة هذه العقبة يعتمد على مرونة هيئة التحرير التى تُوفِّق بين الممكن والمباح والمسكوت عنه، ساعية إلى توسيع دوائر الحرية على نحو تدريجى، لا يستفز أعداء الحرية، فيدفعهم إلى الانقضاض على المجلة، والعمل على إغلاقها. وقد سبق للشاعر أحمد شوقى أن صاغ هذه المرونة فى التعامل مع الواقع ومراوغة مخاطره بقوله:

إن الأراقم لا يُطاق لقاؤها وتنال من خلف بأطراف اليد

وأعتقد أن هذه المرونة هى الشرط الأول فى نجاح المجلات الثقافية، وهو شرط مقرون بشمول نظرة رئيس التحرير، وتبنّيه رؤية ثقافية، واعية بشروط مجتمعه، ساعية إلى تجاوزها فى الوقت نفسه. ولا جدال فى أن مكانة رئيس التحرير وثقله الثقافى يضيف قوة دفع خلاّقة إلى انطلاق المجلة الثقافية. وهى قوة دفع تتزايد بمعاونة هيئة تحرير واعية، ذات خبرة معرفية وفنية وتقنية وتحريرية عالية. ودليل ذلك ما نراه من انحدار عدد من المجلات الثقافية بسبب تغير رئيس تحريرها الذى يُضفى على المجلة من حضوره الثقافى الذى لابد أن يكون بارزا، أو بسبب ضعف هيئة التحرير التى هى عون لرئيس التحرير على إنجاز غايته.

وهناك عائق التمويل، خصوصا مع تغير الأحوال الاقتصادية، والارتفاع المذهل فى التكلفة المالية لإنشاء المجلة، الأمر الذى أدى إلى عجز الأفراد عن إنشاء مجلاتهم الخاصة، مثلما فعل فرح أنطون أو محمد رشيد

رضا أو شبلى الشميل وغيرهم. وكانت شروط إصدار المجلة، فى حالة الأفراد ولاتزال، معتمدة على دعم خارجى، وإلا توقفت المجلة، وقصر عمرها، أو ارتبكت مواعيد صدورها. وقد أدّى الارتفاع المذهل فى التكلفة المالية، خصوصا فى زمننا، إلى قصر عملية إصدار المجلات على الحكومات، أو على المؤسسات الثقافية الغنية إلا فى حالات استثنائية نادرة لا تكسر القاعدة. وغير خاف على من يتابع تاريخ الصحافة - إلى اليوم - أن رأس المال يفرض منطقه، ويحدد اتجاه الحركة المجانسة لتوجهه فى أحوال كثيرة. ولذلك تظل المجلة دائرة فى فلك مصدر التمويل، كما لو كانت ترقص فى سلاسل، واسعة أو ضيقة، لا تسمح لها بحرية انطلاق لا حدود لها فى النهاية. وسواء كانت المجلة حزبية، مثل «أدب ونقد» المصرية، أو صادرة عن مؤسسة مثل «حوار العرب» الصادرة عن «مؤسسة الفكر العربى»، فالقاعدة واحدة، لا تختلف كثيرا عن القاعدة التى تجعل بعض القنوات التليفزيونية حرة إلى أبعد حد فى نقد الحكومات المغايرة للحكومة التى تنفق عليها، متحفظة إلى أبعد حد فى الحديث عن الحكومة التى تتولى تمويلها. ولا حاجة إلى تقديم أمثلة، فهى أوضح من أن يُشار إليها.

وغير عائق التمويل، هناك عائق الوعى الاجتماعى الذى قد لا يساوق فى تطوره تطور الوعى الذى تنبنى عليه المجلة، أو تنطلق منه. ويحدث ذلك حين تغدو القوة السياسية الحاكمة فى ناحية وحركة الوعى الاجتماعى المقابلة أبطأ حركة. وتكون النتيجة تشكل مجموعات ضغط متعددة، تمارس تأثيرها السلبى على أجهزة الإعلام، ومنها المجلات، وتغدو بمثابة رقابة غير رسمية من مجموعات موازية للدولة، ومعارضة أو معادية لتوجهاتها، باسم العقيدة السياسية المغايرة أو التأويل الدينى المختلف، فيتزايد حصار

الأفكار، ورقابة الأقلام. ويمكن أن ينقلب الحصار إلى قمع يجاوز الكلمة المخالفة إلى الفعل القمعى، ويجاوز التهديد إلى الجرم الذى قد يصل إلى حد الاغتيال، كما حدث فى بعض الأقطار العربية. وتكون النتيجة تضخم دور الرقيب الداخلى، ليس لهيئة التحرير وحدها، بل للكتاب الذى ينطوى كل منهم - فى هذا الوضع - على رقيبه الداخلى الذى يحول بينه والوقوع فى المهالك. ولم يكن من الغريب - والوضع كذلك - أن يعلن كاتب مثل يوسف إدريس أن كل الحرية المتاحة فى العالم العربى لا تكفى كاتبا واحدا.

ولكن لحسن الحظ، فإن قدرة المجلات الثقافية القائمة و(الناجحة) على المواءمة والمناورة هى التى تنجيها من مخاطر التوقف، أو المصادرة، وتدفعها إلى المضى إلى الأمام رغم كل المصاعب والعوائق، فتواصل طريقها، وتمضى فى تحقيق أهدافها حسب شروط الضرورة التى تتحرك فى سياقاتها. ويُحسب للناجح من هذه المجلات - وما أقله بالقياس إلى عدد قراء العالم العربى - أنه لا يتوقف أو يسكن إلى وضع محلك سر، بل يعمل جاهدا على تطوير نفسه، وعلى توسيع آفاق قرائه، مدركا أن التغيير الإيجابى للوعى الثقافى للفرد القارئ هو المقدمة المنطقية لتغيير الوعى الثقافى العام وتطويره، فى كل مجالاته التى تخاطبها المجلة الثقافية، وذلك بما يسهم - ولو على المدى الطويل من المتغيرات الكمية التى تؤدى إلى متغيرات كيفية - فى عملية التغيير العام للمجتمع فى كل مجالاته التى تخاطبها المجلة الثقافية.

والسعى إلى التطوير الدائم مسألة بالغة الأهمية فى مستقبل المجلات الثقافية، من هذا المنظور. وهى مسألة توازى فى أهميتها إدراك رئيس التحرير وهيئة التحرير للزاوية التى ينفذون منها إلى الدوائر المتزايدة الاتساع من القراء، حريصين على ملامسة العصب الحى للاحتياجات الثقافية المتجددة والمتغيرة بتغير العصر، وذلك بما لا يغفل التوازن بين المستويات الثقافية المتباينة

للقراء، فالمجلة الثقافية لا تتوجه - فى النهاية - إلى دارس متخصص، وإنما إلى مثقف، متغاير الخواص فى مكونات وعيه الثقافية، ولذلك فملامسة العصب الحى للحاجة الثقافية هو الوجه الآخر من الوعى بتغير تجليات هذه الحاجة وتنوع مستوياتها المعرفية، فضلا عن فضاءاتها المرتبطة بخرائط المعرفة المتوزعة بين الأقطار التى لا تتجانس مستوياتها الثقافية فى كل الأحوال.

واحترام المجلة الثقافية لقارئها أمر حتمى فى هذا المجال. ويبدأ بالالتزام الصارم بموعد وصولها إليه، واحترام عقله ومخاطبته بما لا ينطوى على استخفاف بهذا العقل، أو التقليل من شأنه، حتى لو فرضت الأهداف النهائية للمجلة إحداث نوع من الصدمة الإيجابية فى وعى هذا القارئ. والسبيل إلى ذلك المجادلة بالتى هى أحسن، وبناء النتائج على الأسباب، وعقلانية الخطاب الذى يبدأ مما هو واقع لينتهى إلى ما هو ممكن. وإذا كان العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس، فيما ذهب الفيلسوف ديكارت، فمخاطبة عقل القارئ بالدرجة الأولى هو شرط الاحترام المتبادل بين المجلة الثقافية وقارئها الذى لابد أن يجد فيها ما يرقى به من وهاد الضرورة إلى آفاق الحرية، وينتقل به من الإظلام إلى الاستنارة، ومن التقليد إلى الابتكار، ومن الوعى المنغلق إلى الوعى المنفتح على كل جديد أصيل على امتداد الكرة الأرضية. وأخيرا، تحقيق المجاورة المطلوبة بين الوعى المحلى والوعى الإنسانى، خصوصا بعد أن أصبحت الكرة الأرضية قرية كونية، لاتعرف العزلة أو الحدود الفاصلة بين أقطارها وقاراتها. هكذا، تغدو المجلة الثقافية عاملا من عوامل التقدم المتصل الذى لا نهاية له أو حد، ويغدو إصدارها مسؤولية معرفية، وطنية وقومية وإنسانية فى الوقت نفسه، خصوصا من حيث ضرورة انحيازها المعلن لكل ما يحرر الإنسان من قيود التعصب والتحيُّز، وأشكال التخلف والنكوص، مؤكدة كل ما يغنى التنوع الثقافى الخلاّق للإنسانية كلها.

ومن هذا المنظور، يتحدد مستقبل المجلة الثقافية، وتتحرك الدوافع التى أتصور أنها لابد أن تقترن بالملامح التالية:

أ- اتساع أفق الحرية.

ب- اتساع المساحة المتزايدة للعلم الذى لا يتوقف عن التطور.

جـ- البحث عن حلول تقنية وتكنولوچية جديدة، تتولى تثوير شكل المجلة، وتنقلها من واقع الصفحات الورقية إلى واقع الصفحات الإلكترونية، وذلك فى المدى الذى يجاور بين مجلة on line ومجلة لا تكف عن تطوير طباعتها الورقية إلى ما لا نهاية له أو حد.

د- البحث عن مصادر غير تقليدية فى التمويل، تتيح المزيد من الحرية فى توجهات المجلة الثقافية.

* * *

4- إضاءات أدبية

علامات(*)

منذ أن أدركت أننا نعيش فى زمن الرواية، لا يفارقنى هاجس أن الرواية العربية مظلومة من حيث الاحتفاء بها بالقياس إلى الشعر، وأنها لا تزال إلى اليوم أدنى مرتبة منه فى المحافل الرسمية للثقافة العربية. أقصد تلك المحافل التى تعودّت على الاحتفاء بالشعر ديوان العرب، وإقامة المهرجانات المتصلة به، وتشجيع مبدعيه بالجوائز التى يتنافس فيها الأثرياء من الذين يحاولون الانتساب إلى الشعر بمعنى أو غيره. وما أكثر المهرجانات والمؤتمرات الموجودة على امتداد الوطن العربى، وأغلبها مهرجانات ومؤتمرات تتبارى فى الاحتفال بالشعر أو المسرح أو السينما أو الفنون الشعبية، ولكن ليس بينها فى الأغلب الأعم ما يختص بالرواية مع أنها الفن الأدبى الذى يحتل فعليا موضع الصدارة فى خارطة الكتابة العربية.

وأحسب أن السبب فى ذلك يرجع إلى أن الثقافة العربية التى نعيشها ثقافة يغلب عليها نزوع التقليد، ويتأصل فيها الميل إلى التراتب الذى ينطق أحادية القطب فى الأغلب الأعم، الأمر الذى ينعكس على علاقات الأنواع الأدبية

(*) نشرت بجريدة الحياة 10 مارس 1998م.

التى تتنزل، نتـيـجـة لهـذا التـراتـب، منزلـة الأعلى الذى يستـأثر بأغلب الاهتمام، وهـو الشعر، ومنزلـة الأدنى الذى يتدرج هابطا فى الرتبة الأدبية، ابتـداء من المسـرح والرواية التى تعـوّدنا على أن تأتى فى ذيل الاهتـمـامـات الرسـمـيـة وقـوائم المؤتمرات الأدبيـة. ولولا بعض الملتـقـيـات القليلة، غيـر المتكررة، وغيـر الموثرة فى تقطعهـا المتناثر مـا بين القـاهرة وبغـداد والرباط وقابس ما شعر المثقف العربى بحضور حقيقى للرواية العربية على مستوى المؤتمرات، ذلك على الرغم من التـصـاعـد المتزايد فى الكتـابة النقـدية عن الرواية. وهو تصـاعـد تتكاثف معدلاته الكمية ومؤشراته الكيفية يوما بعد يوم. ويبـدو أن الوضع ظل على هذا النحـو إلى سنة 1988 على وجـه التحـديد، وهى السنة التى حـصل فيهـا نجيب محفوظ على جـائزة نوبل، ودخلت فيهـا الرواية العـربية إلى الأفق العـالمى، فى سيـاق من متـغيـرات الإبداع العـالمى الذى احتلت الرواية مـوضع الصـدارة فى علاقـاته من ناحيـة، ومتـغيـرات العـالم الثـالث الذى فرض إبداعـه الروائى حضـوره الواعـد على المشهد الإبداعى العالمى، فأخذ يحصد جوائز نوبل من ناحية ثانية.

أذكـر أننى أشرفت فى جـامعـة القـاهرة سنة 1989 على أول مؤتمر قـومى، ينعقد فى القـاهرة عن الرواية العـربية تكريما لنجيب محـفـوظ بعد حصـوله على جائزة نـوبل. وكان مؤتمرا خلف أصـداء واسعـة فى وقته، نتيجة بحوثه ومناقشـاته التى اشترك فيـهـا باحثـون من فلسطين والأردن وسـوريا ولبنان والعـراق وتونس والمغـرب وغيرها من الأقطار العربيـة، إلى جـانب بعض البـاحثين الأجانب الذين أذكر منهم بالإعزاز الصـديق بدرو مونتابث عـميد الدراسـات العـربيـة المعـاصـرة فى إسبـانيـا وتلميـذته النابهـة الصـديقة كـارمن رويث. ولعلى لا أغـالى لـو قلت إن انعـقـاد ذلك المؤتمر فى ذروة حـمـاسـة الفرحة العربية بنجيب محفوظ كان علامة دالة على الخروج من أسر التراتب

التقليدى للدراسات الأدبية التى ظلت واقعة تحت هيمنة أولوية الشعر لسنوات طويلة، فقد وضع المؤتمر فكرة التراتب بين الأنواع موضع المساءلة على نحو مباشر وغير مباشر، وناقش الفارق بين العالمية التى هى اكتشاف للجذر الإنسانى فى قرارة خصوصية التجربة الروائية والانتشار العالمى الذى هو ذيوع يعتمد على وسائط ووسائل ليست متطابقة ومعنى العالمية بالضرورة. وتوقف الكثير من بحوث المؤتمر عند روايات نجيب محفوظ فى تنوع عالمها الذى لا يفارق وحدته، وفى علاقتها بغيرها من روايات الأجيال اللاحقة التى بدأت من حيث انتهى نجيب محفوظ. وكان واضحا فى البحوث والأوراق معنى الرحلة الرائعة التى قطعتها الرواية العربية منذ بداياتها الأولى فى منتصف القرن التاسع عشر إلى أن وصلت إلى أفق العالمية بإنجاز نجيب محفوظ الذى فتح الطريق واسعا أمام الأجيال التى تعلمت منه.

ولقد تجاور أكثر من جيل فى ذلك المؤتمر. جيل سهير القلماوى التى كانت أول من منح دراسة الرواية العربية شرعية الوجود فى الجامعات العربية، منذ أن أشرفت على الأطروحات الجامعية الأولى عن نشأة الرواية العربية وتطورها. وهى الأطروحات التى برزت بينها أطروحة الدكتوراه التى كتبها عبد المحسن طه بدر تحت إشرافها عن «تطور الرواية العربية الحديثة فى مصر 1870-1938» ونشرها كتابًا بالقاهرة فى أواخر ديسمبر سنة 1963، ممهدا الطريق لأطروحات لاحقة تحت إشراف الأستاذة نفسها، منها أطروحة عبد الإله أحمد عن «نشأة القصة وتطورها فى العراق 1908-1938» التى نوقشت بجامعة القاهرة فى منتصف تشرين ثان (نوفمبر) سنة 1966. وكان إلى جانب جيل عبد المحسن بدر الذى راد الطريق إلى دراسة الرواية العربية بمنهجه التصنيفى (رواية التعليم، رواية الترفيه، الرواية

الفنية) جيل جديد من التلامذة المتشيعين والمتمردين، جنبا إلى جنب مجموعة مغايرة من دارسى الرواية ونقادها الذين اكتمل تكوينهم الثقافى فى علاقات مثاقفة مختلفة. وكان أبرز هؤلاء فيصل دراج الناقد الفلسطينى المرموق الذى ظهر تحليله النقدى اللامع، فى ذلك المؤتمر، متواصلا مع ما نشره من قبل عن «نظرية الرواية عند لوكاتش» (شؤون فلسطينية 1978) و«العلاقة الروائية فى العلاقات الاجتماعية» (الطريق 1981) وواعدا بما نشره بعد ذلك من دراسات فى كتابيه اللذين لم ينالا ما هما جديران به من اهتمام: «الواقع والمثال» سنة 1989 و«دلالات العلاقة الروائية » سنة 1992 .

ولا أذكر من المؤتمرات الدالة قبل مؤتمر جامعة القاهرة سوى ملتقيات قليلة إلى درجة لافتة. أولها ملتقى «الرواية العربية: واقع وآفاق» الذى أقيم فى المغرب بإشراف محمد برادة، وشارك فيه بالدراسات والشهادات جمع لافت من مبدعى الرواية العربية ونقادها فى أقطارها المختلفة، ونشرت أعماله فى كتاب يحمل العنوان نفسه عن دار ابن رشد فى بيروت سنة 1981. والحق أن ذلك الملتقى علامة مضيئة فى سياق الاحتفاء النقدى بالرواية العربية، لأنه كان استجابة مبكرة إلى حضورها الواعد، كما كان تجسيدا لحضور جيل الستينيات ومحاولة استشراف أفق كتابته النوعية وحساسيته الجديدة. ومن الناحية المنهجية الخالصة، طرح الملتقى قضية المنهجية فى قراءة الرواية، ووضع موضع المساءلة مصطلحاتها النقدية وأساليبها البحثية وعملياتها التفسيرية، محاولا الوصول إلى شيء من التعميم بتحليل بعض النماذج المتعينة. وطرح قضية الكتابة نفسها، ساعيا إلى تأصيلها من حيث هى منطلق ذاتى لتغيير الوعى الجماعى على أسس موضوعية وبواسطة طرائق جمالية. وتلك قضية فرضت على المشاركين فتح الحوار حول مسألة التصنيف الاجتماعى والفنى للكتابة، وأفضت إلى علاقة النقد بالإيديولوجيا، ومن ثم

تحديد نوعية السلطة الرمزية للكتابة بالمقارنة ببقية السلطات الحقيقية والرمزية.

ويبدو أن نجاح ملتقى «الرواية العربية: واقع وآفاق» أغرى بعقد ملتقى ثان انعقد فيما بين25-28 تموز (يوليو) 1985 فى شكل ندوة أدبية فى إطار مهرجان قابس الدولى بتونس، تحت عنوان: «الخطاب الروائى بين الواقع والإيديولوچيا». وقد شارك فى تلك الندوة بالأبحاث والمداخلات مجموعة متنوعة الاتجاهات من النقاد والروائيين. وتنوعت المداخلات ما بين الخطاب النظرى حول العلاقة بين الرواية والواقع والإيديولوچيا لمحمود العالم والخطاب التطبيقى ليمنى العيد ونبيل سليمان. ونشرت البحوث الأساسية عن دار الحوار بمدينة اللاذقية فى سوريا سنة 1986، فكانت علامة ثانية على تصاعد الاهتمام بدراسة الرواية فى المغرب العربى الكبير. ولم يكن سياق هذا التصاعد بعيدا عن الأصداء المتعارضة للتحليل البنيوى الذى أخذ يهيمن على الكتابات المغربية، ويفرض نوعا من التوجه المغاير لدراسة وظائف السرد ومكوناته البنائية. وقد راد توفيق بكار هذا التوجّه فى تونس على وجه الخصوص، ودفع إليه تلامذته تأليفا وترجمة، فى تتابع أنتج كتاب محمد رشيد ثابت عن «البنية القصصية ومدلولها الاجتماعى فى حديث عيسى بن هشام» (سنة 1975) وحسين الواد «البنية القصصية فى رسالة الغفران» (سنة 1975) وسمير المرزوقى وجميل شاكر «مدخل إلى نظرية القصة» الذى نشرته سلسلة «علامات» بإشراف توفيق بكار نفسه سنة 1985. وتلك هى السنة التى صدر فيها كتاب محسن الموسوى عن «عصر الرواية» فى بغداد، بعيدا عن الاتجاه البنيوى الذى كان قد أخذ يفرض حضوره تدريجيا على نقد الرواية فى المشرق، ويلفت الانتباه، بواسطة مجلة «فصول» القاهرية، إلى وعود الإسهام البنيوى، ومن ثم إلى أطروحة فريال غزول للدكتوراه من جامعة كولومبيا عن ألف ليلة وليلة (سنة

1977)، فى موازاة أطروحة دكتوراه سيزا قاسم عن ثلاثية نجيب محفوظ تحت إشراف سهير القلماوى من جامعة القاهرة سنة 1978. وقد ارتبطت كلتاهما (فريال وسيزا) بمجلة «فصول» منذ أعدادها الأولى التى عرّفت بهما وبغيرهما من الناقدات والنقاد البارزين، اليوم، على امتداد الوطن العربى.

ولا أذكر بعد ذلك سوى بعض الملتقيات العراقية، ومنها الملتقى الذى انعقد فى بغداد سنة 1989 بعد عام من انعقاد ملتقى القصة فى دول مجلس التعاون الخليجى. وقد بلغنى خبره بواسطة الصديق محسن جاسم الموسوى الذى سبقنى إلى الاهتمام بالرواية، وذلك فى سياق اهتماماته الأكاديمية التى كان من بينها محاضراته على طلبة الأدب الإنجليزى فى بغداد منذ سنة 1978، ضمن برنامج الرواية المخصص للدراسات العليا، حيث قام بالتركيز على نظرية الرواية من خلال تطبيقات فى الأدب الإنجليزى. وقد نشر محسن الموسوى بعض هذه المحاضرات تحت عنوان: «عصر الرواية: مقال فى النوع الأدبى» سنة 1985 فى بغداد، مؤكدا أن النوع الأدبى للرواية أثبت قدرة خاصة على أن يكون فى مقدمة الأنواع الأدبية وأكثرها ذيوعا. وإذا كان القرن الماضى قد أوجد اتجاهاته الأساسية فى الكتابة السردية بأنماطها واهتماماتها، فيما يقول محسن، فإن عصرنا الحديث حتم انفتاح الرواية على المتغيرات العلمية والمكتشفات العديدة، وكذلك على وسائل الاتصال لتقيم علاقتها الوطيدة مع الرواية والقصة. ولذلك لا تخلو شاشة التليفزيون فى العالم كله يوميا من عرض معد عن قصة أو رواية، كما أن الإعداد المسرحى للقص أصبح من سمات البث الإذاعى اليومى. ومثل هذا الذيوع من جانب، وروح الانقلاب المستمر فى هذا النوع الأدبى من جانب ثان، يؤكدان حقيقة برزت منذ أكثر من قرنين، وهى أن الرواية تقدر على أن تحمل نبض العصر الذى هو نبض التغير.

ويبدو أن كتاب «عصر الرواية» لمحسن الموسوى كان مقدمة لملتقى دراسة الرواية والقصة الذى انعقد فى بغداد بعد ذلك بسنوات معدودة، والذى لاأعرف معلومات كافية عنه للأسف. لكن يمكن النظر إليه بوصفه علامة دالة على تصاعد الاهتمام بدراسات الرواية فى الجامعات العراقية والنقد الأدبى العراقى بوجه عام. وهى بداية لا تنفصل عن سياقها الدراسات والأطروحات الرائدة، من مثل دراسة باسم عبد الحميد حمودى «فى القصة العراقية» سنة 1961 ودراسة جعفر الخليلى عن «القصة العراقية قديما وحديثا» سنة 1962 ودراسة المرحوم على جواد الطاهر بعنوان : «فى القصص العراقى المعاصر» سنة 1967 وأطروحة الصديق عبد الإله أحمد «نشأة القصة وتطورها فى العراق» التى حصل بها على درجة الماجستير من جامعة القاهرة سنة 1966 ونشرها فى بغداد سنة 1969، فكانت البداية الأولى للاهتمام الأكاديمى بفن القصة بعامة والرواية بخاصة فى الجامعات العراقية. وهى البداية التى أضافت إليها أطروحة الدكتوراه التى نالها من جامعة القاهرة عن «الأدب القصصى فى العراق منذ الحرب العالمية الثانية» سنة 1976، والتى تزامن نشرها وانعقاد ملتقى القصة العراقية الأول فى إربيل (مصيف صلاح الدين) سنة 1977. وقد ظلت هذه البداية محكومة بشروط المشهد الثقافى العراقى، وهو مشهد لم يفارق تركيزه التقليدى على الشعر، والاحتفاء به وحده ضمن الفعاليات المتكررة لمهرجان المربد الشعرى. ويبدو أن شروط هذا المشهد هى المسؤولة عن النبرة غير الحاسمة التى تميزت بها مقدمة كتاب محسن الموسوى عن «عصر الرواية» وعن انصراف الكتاب إلى الرواية الأجنبية التى كان يقوم بتدريسها لطلابه. ومع أن محسن الموسوى اختار لكتابه عنوانا دالا، قياسا على عناوين شهيرة مثل: «عصر العقل» و«عصر الواقعية» وما أشبه، فإن دلالة العنوان ظلت

بعيدة عن الرواية العربية تحديدا، ومنصرفة إلى الرواية الأجنبية فى سياقات الكتاب الذى ظل يفهم «عصر الرواية» بالإشارة إلى الأدب الإنجليزى والأمريكى فى المقام الأول.

ويعنى ذلك أن دلالة «عصر الرواية» من حيث الإشارة إلى الرواية العربية، تحديدا، ظلت مؤجلة سنوات، وأن شيوع الحديث عن الرواية العربية من حيث هى شعر الدنيا الحديثة الذى يستجيب إلى عصر العلم والصناعة والحقائق ظل ينتظر إلى أن تعودت الأذن الثقافية العربية، أولا، على العبارة التى وصفت زمننا العربى بأنه زمن الرواية، وتعودت بعد ذلك على عبارة على الراعى الذى أطلق على الرواية العربية صفة ديوان العرب المحدثين، مستخدما جذر الاستعارة نفسها التى استخدمها نجيب محفوظ حين تحدث، منذ ما يزيد عن خمسين سنة، عن الرواية بوصفها الفن الجديد الذى يوفّق بين شغف الإنسان الحديث بالحقائق وحنانه القديم إلى الخيال. وكان نجيب محفوظ يدفع فى ذلك الوقت هجوم عباس العقاد على فن القصة الذى شبهه بالخرنوب (قنطار خشب ودرهم حلاوة) مؤكدا أن رواية بأكملها لاتعدل عنده بيتا واحدا من الشعر.

شباب بيرم التونسى(*)

كانت مفاجأة بهيجة أن يهدينى الصديق الدكتور عبد الباقى الهرماسى وزير ثقافة تونس جريدة «الشباب» التى أصدرها بيرم التونسى فى الأشهر الأخيرة من إقامته فى تونس. وقد أعادت وزارة الثقافة التونسية طباعة هذه الجريدة بالتصوير الضوئى، ضمن أنشطتها العديدة، وفى سياق رد الاعتبار إلى بيرم التونسى الذى وجد من بعض أبناء تونس من ينكر عليه نسبه التونسى، لكن لحسن الحظ ظلت الأغلبية المثقفة فى تونس معترفة بهذا النسب ولا تزال.

والواقع أن بيرم التونسى (1893-1961) المولود فى العام نفسه الذى وُلِدَ فيه سيد درويش (1893-1923) وبالقرب من الحى نفسه فى مدينة الإسكندرية، ظل معتزا بأصله التونسى، وحين قاده المنفى إلى أرض أجداده، سعى إلى معرفة جذوره العائلية، ولم تنقطع صلته بالموطن الأول الذى هاجر منه الأجداد إلى مدينة الإسكندرية، مثل عشرات غيرهم، واستقروا فيها، فأصبحت الإسكندرية - ومن ثم مصر - موطنهم الذى لم ينف عنهم صفة الأصل الأول، بل تقبلها القبول الحسن الذى انبنى على فهم رحبٍ لمعنى المواطنة.

(*) نشرت بجريدة الحياة 4 أغسطس 2004م.

ولا أدل على ذلك من أن صفة التونسى فى لقب بيرم لم تطلق عليه إلا فى مصر، وغالبا بعد عودته من منفاه الطويل، أما فى تونس فقد ظل اسمه محمود بيرم، وبقى كذلك إلى أن غادر تونس إلى لبنان، حيث قضى فى ربوعه بعض الوقت قبل أن يتسلل إلى مصر، ويدخلها متنكرا إلى أن حُلَّتْ قضيته بفضل بعض أولى الأمر الوطنيين، فأصبحت إقامته رسمية، بوصفه حاملا جواز سفر تونسيًا، وظل كذلك إلى أن كرَّمته حكومة الثورة المصرية، ومنحته الجنسية المصرية بعد عامين من قيامها فى تموز (يوليو) 1954، ولم تتردد فى تكريمه بوصفه واحدا من الذين تصدوا لبطش الملكية، ممثَّلة فى الملك فؤاد الذى هجاه بيرم أقذع الهجاء، غير مفلت فى تمرده أعوان الفساد الذين رأى فيهم أذرع أخطبوط الاستبداد. وقد ظل بيرم يهاجم هذه الأذرع التى ظلت تطارده من بلد إلى بلد، أو من منفى إلى منفى، تاركة فى داخله شعور المرارة الذى ينطوى عليه المنفى. وهو الشعور الذى دفعه إلى أن يقول هذه المقطوعة:

الأوله آه، والتانيه آه، والتالته آه

الأوله مصر قالوا تونسى ونفونى

والتانيه تونس وفيها الأهل جحدونى

والتالته باريس وفى باريس جهلونى

الأوله مصر قالوا تونسى ونفونى جزاة الخير وإحسانى

والتانيه تونس وفيها الأهل جحدونى وحتى الغير ما صافانى

والتالته باريس وفى باريس جهلونى وأنا موليير فى زمانى

وقد فرحت بهدية عبد الباقى الهرماسى لسببين. أولهما ما رأيته فى إعادة طباعة جريدة «الشباب» من دلالة التكريم لهذا الشاعر العظيم الذى لا ينكر

أصله التونسى إلا ظالم، ولا يتجاهل دوره فى النهضة التونسية إلا جاحد. ومن الإنصاف أن تحتفى تونس بالشاعر المنسوب إليها، حتى لو كان مولده ووفاته وأكثر سنوات عمره فى مصر التى تربَّى فى ثقافتها، واكتمل وعيه فى صراعاتها الاجتماعية والسياسية، وفى تياراتها الأدبية والفنية. ولا أعرف ما الذى يمنع أن يكون محمود بيرم تونسى الأصل، وتونسى النشاط الذى امتد لخمس سنوات من عمره قضاها فى تونس، فقد جاء إليها من منفاه فى باريس فى أواخر كانون أول (ديسمبر) 1932، وظل فيها إلى أن طردته سلطات الاحتلال منها بوصفه شخصا غير مرغوب فيه، وأعطته مهلة أربعة أيام فقط، إلى يوم رحيله الموافق الاثنين والعشرين من نيسان (أبريل) 1937.

ويعنى ذلك أن بيرم التونسى قضى فى تونس حوالى خمس سنوات من عمره الذى امتد إلى ثمانية وستين عاما، وأنه وصل إليها من باريس وعمره حوالى تسعة وثلاثين عاما، وتركها مضطرا بعد أن جاوز الأربعين، وبعد أن أصبح طرفا فاعلا فى الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية. وكان من الطبيعى أن يقترن هذا الوافد من باريس بالطليعة التونسية فى كل مجال، فعرف أبا القاسم الشابى وأصبح من أشد المعجبين به، فى السنتين الأخيرتين من حياة الشابى، وأسهم فى الاحتفاء به بعد وفاته. وفى جريدة «الشباب» نفسها كتب مقالا عن الاحتفاء بالشابى شاعر تونس الأكبر إلى اليوم. وعرف بيرم - فى سنوات تونس - جماعة «تحت السور» الثقافية الطليعية، ومنهم على الدوعاجى ومحمد العريس، ومصطفى حريف، والهادى العبيدى، وعبد الرازق كرباكة، وعمر الغرايرى، ومحمد شريف المقرانى، واقترب من الجناح الجديد فى الحزب الدستورى الذى قاده الحبيب بورقيبة الذى كان من المعجبين ببيرم. وقد حاول بورقيبة وأقرانه فى الجناح

الصاعد من الحزب الدستورى تبنّى قضية بيرم، ومواجهة الحكم الصادر بترحيله، لكن بيرم - فيما يبدو - آثر الرحيل، تاركا فى تونس أحبّاءه وأصدقاءه الذين ظل على اتصال بهم من منفاه فى لبنان، ومن موطنه الدائم: مصر التى عاد إليها بعد طول منفى.

وطبيعى أن ينغمس بيرم فى الحياة التونسية بجوانبها المختلفة منذ أيامه الأولى فيها، وذلك بفاعلية وحماسة مَنْ يعود إلى أصله، وانتقل من صحيفة إلى أخرى، كاتبا ومحررا ومبدعا ومصلحا اجتماعيا ومتمردا سياسيا، إلى أن استطاع إنشاء جريدته الخاصة «الشباب» التى أصدر منها عشرين عددا على وجه التحديد. وقد صدر عددها الأول فى التاسع والعشرين من تشرين أول (أكتوبر) 1936 والعدد الأخير فى الثانى عشر من آذار (مارس) 1937. وقد أفرغ فى هذه الأعداد كل تمرده القديم والجديد على سلطات الاحتلال، وعلى أعوان الاحتلال، وعلى العقليات والتوجهات القديمة التى اقترنت بالاستبداد والتخلف والجمود الحضارى. وقد أثار بيرم بذلك ثائرة جهات عديدة، وجدت فى نشاطه التونسى خطرا داهما لابد من مقاومته. وتجاوبت الشكاوى التى صدرت عن أعضاء «المجلس الكبير» من أعيان البلاد ووجهائها وحكَّامها، ورفعت القضايا ضد «الشباب» وانهالت الشكاوى على ذوى السلطان، وأظهرت السلطة الاستعمارية الفرنسية غضبها من هجومه على الاستعمار بوجه عام، والاستعمار الفرنسى بوجه خاص، وتحالف معها أعضاء السفارة الإيطالية فى العاصمة، خصوصا بعد أن هاجم الفاشية وتوجهات موسولينى التوسعية. وانضم إلى هؤلاء جميعا شيخ مدينة تونس ورئيس المعهد الرشيدى مصطفى صفر بسبب علاقته مع الفنانة شافية رشدى التى هاجمتها الصحيفة فى أعدادها.

ولا بأس أن ننقل عن محمد صالح الجابرى - فيما كتبه عن بيرم التونسى فى المنفى - من أن بيرم ما إن شعر بأنه أصبح صاحب جريدة خاصة، يمتلك جميع مسؤوليات إدارتها، حتى انطلق كالأسد الذى كان مقيَّدا فى الأغلال يصول ويجول فى كل اتجاه، غير عابئ بما تثير حملاته التى كان يشنّها على الجميع من سخط واستياء ونقمة عليه وعلى طريقته الحادة فى تعرية الواقع السياسى والاجتماعى والفنى والأدبى. لقد أثارها حربا ضارية ضد الاستعمار أينما كان، سواء فى تونس أو الجزائر أو ليبيا، وضد المتقاعسين عن التصدى للاستعمار من أحزاب وأفراد، وضد الانحرافات الاجتماعية والفنية والأدبية، وضد الخصوم الشخصيين الذين وقفوا فى طريقه ووقفوا فى صف الأعداء. وقد استخدم فى هجومه على الاستعمار الصور الكاريكاتيرية الساخرة من موسولينى الذى قرنه بهتلر، ساعيا إلى لفت أنظار الرأى العام إلى ما يعانيه الليبيون بسبب هذا الاستعمار البغيض، وأطماعه التوسعية فى الأقطار المجاورة لليبيا. وقد حاول، فى هذا الاتجاه، إثارة الاستعمارين الإنجليزى والفرنسى ضد موسولينى، هادفا إلى تعميق الخلاف بينهما وإيطاليا، مثيرا الفتنة بالإلحاح على إبراز أطماع موسولينى فى الأقطار التى تستعمرها إنجلترا وفرنسا.

وكانت الصور الكاريكاتيرية التى رسمها عمر الغرايرى كافية لإثارة السفارة الإيطالية وجاليتها التى كانت تمثل نسبة عددية مهمة فى العاصمة، فبادرت السفارة إلى رفع قضية ضد صاحب «الشباب» أمام المحكمة الفرنسية، كما قامت صحيفة «لوليونى» صوت الجالية الإيطالية والاستعمار الإيطالى بشن حملات مضادة على «الشباب». وتولَّى الدفاع فى المحكمة المحاميان البحرى قيقة والطاهر صفر اللذان كانا من زعماء الحزب الحر الدستورى الجديد. وحاولت القوى الوطنية الالتفاف حول بيرم، ولكن

كانت السلطة الاستعمارية الفرنسية قد وصلت إلى ذروة رفضها لما يقوم به بيرم من تحريض، فصدر قرار إبعاده، وتوقفت «الشباب» بعد عشرين عددا من العداء المتلهب للاستعمار وأعوان الاستعمار.

وكان جميلا أن يعيد الصديق عبد الباقى الهرماسى إصدار هذه الأعداد من «الشباب» فهى أعداد تعيد تقليب صفحات مجيدة من تاريخ النضال التونسى من أجل الاستقلال، وتكشف عن تفاصيل الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية فى تونس الثلاثينيات، وتؤكد العلاقة الوثيقة بين المشرق والمغرب العربيين فى ذلك الوقت. وهى علاقة كانت ولا تزال قائمة، وتؤكد «الشباب» حضورها على نحو دال. ومن اللافت للانتباه - فى هذا السياق - أن عنوان الصحيفة نفسه كان استرجاعا لصحيفة «الشباب» التى كانت تصدر فى «القاهرة» ما بين سنتى 1921-1925. وهى الصحيفة التى كتب فيها بيرم التونسى قبل منفاه الباريسى، وذلك فى مسيرته الصحفية التى أفضت به إلى الكتابة فى «الأهالى» و«النجاح» و«الإمام» وكلها صحف سكندرية، فضلا عن «الشباب» و«الفنون» وغيرهما من الصحف القاهرية. ويلفت الانتباه كذلك أن بيرم التونسى ظل فى سنواته التونسية يكتب عن أصدقائه من أعلام الحياة الثقافية فى مصر، مثل: سيد درويش وعباس العقاد والمازنى وغيرهم، مؤكدا أن صحف مصر مقروءة فى تونس. ومنطقى أن يكتب عن شبيهه بمعنى من المعانى - عبدالله نديم - «المصرى الإسكندرى الذى أشعل نار الثورة العرابية، وضرب فى كل نواحى الأدب العربى والقومى سهاما صائبة». ويكتب عن أحمد شوقى الذى «يرفرف بجناحيه على العالم العربى». وترى من تحت هذين الجناحين شعراء جبابرة استنكفوا عن مجاراة شوقى، وأرادوا أن يكون لهم عالم مستقل عن عالمه. «وأوائل هؤلاء هم العقاد والمازنى وعبد الرحمن شكرى، إذ طلعوا على مصر بشعر جديد أنكرته فى بدايته وأقرَّته فى نهايته».

ولا يفوته أن يكتب عن صداقته لسيد درويش وأعمالهما المشتركة، وعن أم كلثوم التى كتب لها بعض أروع أغانيها. ويكتب كذلك عن أدب الحوار، وعن أن اختلاف الرأى لا يفسد للود قضية، ضاربا المثل على ذلك بالعلاقة بين عباس العقاد وإبراهيم المازنى، فيقول إن كثيرين - فى تونس - يعرفون من هو عباس العقاد المحرر الأول بجرائد الوفد الواحدة بعد الأخرى، وكثيرون يعرفون من هو إبراهيم المازنى المحرر الأول للجرائد المعارضة للوفد، وبين الطائفتين وبين الجرائد حرب شعواء يزجيها هذان الكاتبان، فإذا دخلت أحد الأندية فى الليل وجدت رجلين أحدهما طويل القامة أسمر اللون على وجهه ملامح الجبروت والرزانة، والثانى قصير القامة شاحب اللون عليه سمة من الدهاء وخفة الروح معا، وقد غاب الاثنان فى سمر لذيذ، وأظلَّتهما مودة ورأفة، وكأنهما وليس فى هذا العالم غيرهما صديقان، وكأن العالم كله مخلوق ليلهيا به ويسخرا منه. الأول هو عباس العقاد والثانى إبراهيم المازنى، شأنهما فى كفاح النهار غير شأنهما فى صداقة الليل.

وأذكر أننى بعد أن تلقيت هدية «الشباب» من الصديق عبد الباقى الهرماسى قضيت أغلب ليلى فى فندق أبى نواس متصفحا أعدادها، فرحا بحصولى عليها، وإضافتها إلى مجموعتى الخاصة من مجلدات الصحف والمجلات التى أحرص على اقتنائها. وإذا كان السبب الأول من فرحتى يقترن برد الاعتبار إلى بيرم التونسى المصرى معا، فالسبب الثانى مرتبط بإدراكى المتزايد بأهمية الدور الذى تقوم به الجرائد والمجلات فى مساعدتنا على أن نرى تفاصيل عصرها من جميع زواياه. وقد سبق أن كتبت عن ذلك، مؤكدا أن المصدر الأول لمراحل الحياة الثقافية (بوصفها مجال تخصصى) كامن فى الجرائد والمجلات التى هى أصفى وأدق مرايا عصرها.

ولذلك أحرص على اقتناء ما أستطيع اقتناءه من المجموعات القديمة، أو المجموعات التى يعاد طبعها. ولن أنسى لأستاذى الصديق محمد يوسف نجم أنه أهدانى مجموعة كاملة من أعداد «الجامعة» و«الزهور» و«البيان» و«أبو نظارة». وهى كنز ثمين أعاود تقليبه والإفادة منه كلما وجدت فراغا، فأزداد يقينا بأن أى تاريخ ثقافى أو سياسى أو اجتماعى يكتب بعيدا عن صفحات الجرائد والمجلات إنما هو تاريخ ناقص إلى أبعد حد. ولذلك كان همّى الأول، عندما أشرفت على دار الكتب والوثائق المصرية لأشهر عديدة، إصدار طبعة جديدة كاملة من مجلة «روضة المدارس» التى هى المجلة الثقافية العربية الأولى بلا منازع، كما عملت على إصدار أكثر من مجلد من جريدة «السياسة الأسبوعية» التى كان يرأس تحريرها محمد حسين هيكل، وكانت بمثابة الملحق الثقافى الأسبوعى لجريدة «السياسة» اليومية. وكان فى تقديرى أن أنشر بعدها «البلاغ الأسبوعى» التى أصدرها حزب الوفد لينافس بها صحيفة الأحرار الدستوريين: «السياسة الأسبوعية».

ولم يكن من الغريب - والأمر كذلك - أن أشعر بالفرحة الغامرة لحصولى على مجموعة «الشباب» وأن أقضى معها ليلة كاملة، متصفحا أعدادها، متأملا ترتيبها، متطلعا إلى لوحاتها الكاريكاتيرية التى كانت تتصدر الصفحة الأولى من كل عدد، وذلك ابتداء من العدد الأول الذى نرى فيه رسم تمثال ضخم مكتوب عليه اسم تونس، وعلى يمينه صورة للماطرى، وعلى اليسار بورقيبة يرفع إلى الغادة الواقفة فوق التمثال أوراق «الدستور». وبالطبع، لم تكن صفة «التونسى» موجودة على المجلة، ضمن اسم محمود بيرم صاحب الجريدة المسؤول الذى كان يسكن فى نهج سيدى بوخريصان رقم 28، حين أصدر جريدته الضاحكة العابثة المازحة، التى بدأ عددها الأول بمخاطبة الشباب التونسى، حاثا إياه على أن يتمرد على كل قديم متخلف وكل جديد متعفن من طبائع الاستبداد وصنائع

الاستعمار، وذلك بلغة فصحى رائقة، لم أتعود عليها من بيرم التونسى كاتب الأزجال والأغانى والمسرحيات والمقامات التى لا تنسى.

وقد أتاحت لى أعداد الشباب أن أعرف وجها لم أكن أعرفه من شخصية بيرم. أعنى الكاتب الذى يستخدم الفصحى بإتقان لافت ليصوغ بها أفكاره السياسية والاجتماعية والفكرية والأدبية، وذلك جنبا إلى جنب مقالاته التى جعلها بعنوان: «الأبطال» عن أعلام تونس فى الثلاثينيات، وذلك على نحو استدعى إلى ذهنى ما كان يكتبه عبد العزيز البشرى فى «السياسة الأسبوعية» بعنوان : «فى المرآة». وهى المقالات التى كتبها - فى العشرينيات - عن أعلام الحياة المصرية، فحاكاه بيرم بالكتابة عن أعلام الحياة التونسية فى الثلاثينيات. وكانت طريقته فى السرد - داخل هذه الصور القلمية عن الأبطال - كاشفة عن قدراته الأدبية الأخرى التى تجلَّت فى قصصه وقصائده المكتوبة بالفصحى، خصوصا القصائد التى لم تخل من الموضوعات الأثيرة فى بلاغة المقموعين.

تداعيات عن المنفى(*)

لم أعرف المنفى فى مداره المغلق الذى عانى منه الكثيرون فى ثقافتنا العربية القديمة والحديثة والمعاصرة، ولم أعرف تفاصيل المرارة التى يخلفها المنفى فى نفوس المنفيين، خصوصا حين يطول المنفى، وتتباعد المسافات الزمانية والمكانية الفاصلة بين المَنْفىٍّ وموطنه الأصلى. ومن المؤكد أننى لم أعان من تلك الحالة التى تجعل من الوطن حلما عسيرا، أو حنينا دائما إلى الأصل. وهى الحالة التى تنطوى على معنى الشتات والإبعاد الفردى أو الجماعى وغيره من ألوان القمع التى تؤدى إلى طرد أفراد أو مجموعات بعينها، أو إجبارها على الرحيل، أو مطاردة شعب بأكمله كما لا يزال يحدث مع الشعب الفلسطينى الذى يصوغ مبدعوه ومثقفوه تجربة المنفى بامتياز. وسواء كنت أشير إلى المنفى من حيث هو تجربة فرد، أو من حيث هو تجربة مجموعة، أو شعب، فمن المؤكد أننى لم أصل يوما إلى درجة الشعور بانقطاع الجذور، أو الغوص عميقا فى ذلك التوحد الذى يقع فى المابين: الحنين إلى الأصل والتوجس من العالم الجديد الذى يجسّده المنفى من حيث هو مكان وأحوال وعلاقات.

(*) نشرت بجريدة الحياة 28 يوليو 2004م.

لم أعرف ذلك كله ولم أعانه، ولكنى خبرت بعضا من مرارة المنفى حين اضطررت إلى ترك عائلتى فى القاهرة، والذهاب إلى السويد لأعمل أستاذا زائرا فى جامعة استكوهولم. وكان ذلك حين طردت من الجامعة مع عشرات غيرى من الأساتذة، نتيجة القرار (التاريخى؟!) الذى اتخذه الرئيس (المؤمن؟!) محمد أنور السادات بالتخلص من كل المعارضين له، والرافضين للصلح غير العادل مع إسرائيل، فسجن البعض، وفصل البعض الآخر من وظائفهم، فى أيلول (سبتمبر) الشهير من سنة 1981، فوجدت نفسى خارج الجامعة مع زملاء وزميلات من أشرف أساتذة الجامعة وأكثرهم تميزا.

وبدأت أعانى - مع زملائى وزميلاتى - معنى النفى فى داخل الوطن الذى تحوّل إلى سجن كبير، وتحينت الفرصة للخروج من هذا السجن، فانتهى بى المطاف أستاذا زائرا فى جامعة استكوهولم، بفضل صديقى الدكتور عطية عامر الذى سبقنى إلى المنفى، حين هرب من حملات الاعتقالات الناصرية لليساريين المصريين، سنة 1959، واستقر فى السويد مع زوجه السويدية، وحصل على الجنسية السويدية، وتقلب فى المناصب الجامعية، إلى أن أصبح رئيسا لقسم الدراسات العربية والسامية فى جامعة استكوهولم. ولم يتردد فى دعوتى للعمل معه عندما عرف بأخبار فصلى من الجامعة. ولم يهدأ إلا بعد أن وصلت إلى العاصمة السويدية، وتعاقدت مع الجامعة للعمل أستاذا زائرا لعامين دراسيين، وظل عطية عامر يرعانى بحنو الأخ الأكبر والصديق الذى يعرف قسوة الغربة الجبرية. وظللت سعيدا بالعمل معه فى القسم الذى يرأسه، والذى ظللت أقوم بالتدريس فيه لعام كامل، إلى أن أصدر الرئيس حسنى مبارك قراره بإلغاء فصلنا من وظائفنا، وعودتنا إلى جامعاتنا معززين مكرمين. وكان ذلك فى

سياق المصالحة الوطنية التى بدأها بإطلاق سراح المعارضين الذين وضعهم السادات فى سجونه التى قادت إليها أنياب الديموقراطية الساداتية سيئة السمعة.

وقد غلبنى الحنين إلى الوطن عندما عرفت خبر عودتنا إلى الجامعة من زوجتى، فرجوت صديقى عطية عامر أن يعفينى من إكمال تعاقدى مع جامعة استكوهولم الذى يلزمنى بالعمل فيها لسنتين دراسيتين كمرحلة أولى. وحاول الرجل أن يثنينى عن العودة لأسباب عديدة، منها عدم ثقته بشعارات الديموقراطية التى يرفعها الحكام العرب، ومنها ما وجده فى السويد من حرية فكرية وسياسية واجتماعية وإبداعية لم يجدها فى بلده، فضلا عمّا كان يلقاه من حفاوة فى جامعة استكوهولم التى فتحت أمامه أبواب الترقى. وكان الصديق العزيز مرتبطا أوثق الارتباط بزوجه السويدية التى كانت قد احتلت مركزا مرموقا فى وزارة الخارجية السويدية، وبأولاده الذين وصلوا إلى سن الشباب فى البلد الذى رعاه ومنحه جنسيته فمنحه عطية عامر حبه واحترامه.

ولم أكن فى حاجة إلى قضاء وقت طويل لإقناع عطية عامر بضرورة عودتى إلى القاهرة، فحنينى إلى مدرجات وطلاب وطالبات وزملاء وزميلات جامعة القاهرة كان شديدا، وتعلقى بأولادى وزوجتى كان أقوى من مباهج الغربة التى لم أعرفها، أو أهنأ بها بسبب الشعور الممض بالإكراه على السفر، أو الاضطرار إليه. وهو شعور تضافر مع إيمانى الذى لم يتغير إلى اليوم بأهمية الوجود داخل الوطن والإسهام فى تطويره من الداخل. ولم يمنعْنى هذا الإيمان، ولا يزال، من تقدير ظروف كل مَنْفىٍّ، أو مهاجر، أو مغترب، واحترام اختلاف القرار فى الهجرة، أو المنفى الاختيارى، فضلا عن المنفى الإجبارى. ووافق عطية عامر على ما أردت، مبديا حزنه

على ابتعـادى عنه . بعد أن اعتاد صـحبتى والحوارات والمناقـشات التى لم تنقطع بيننا حول قضايا الأدب والنقد الأدبى والسياسة والمنفى - بحكم ماكنا عليه . واقترح علىّ أن أبحث عن صديق لى ، يمكنه أن يحل محلى فى العام الباقى من التعـاقد ، وسيقوم هو - وقد فعل - بإقناع الجامعة بأن يحل زميلى محلى بقية فترة التعاقد . وأخذنا نبحث فى أسماء الأصدقاء والصديقات الأكـاديميين الذين كـانوا - ولا يزالون - متناثرين فى الأقطار الأوروبية ، والذين لم يكونوا مرتبطين بعمل يحول بينهم والقدوم إلى استكوهولم .

وبزغ اسم صبرى حافظ فى ذاكرتى ، فقد كنت على اتصال به فى إنجلترا التى كـان قد حصل فيها على درجة الدكتوراه بفضل رعاية أستاذه محمد مصطفى بدوى الذى أتاح له فرصة السفر للدراسة ، وقد أكمل الإشراف عليه تلميذ محمد مصطفى بدوى الدكتور روبين أوستل الذى أصبح صديقا عزيزا فيما بعد . وتصادف أن صبرى حافظ لم يكن مرتبطا بعمل ثابت فى ذلك الوقت ، فأبدى حماسته للمجىء إلى السويد ، وإكمال التعاقد الذى سبق لى التوقيع عليه . وأفلح تدخل عطية عامر فى إنجاح المحاولة لمكانته فى جامعة استكوهولم . وأصبح كل شىء معدا لصبرى حافظ الذى حل محلى ، وتولى التدريس لتلامذتى ، ونالت واحدة منهم درجة الدكتوراه عن موضوع الرقابة فى الأدب العربى . وهى الصديقة مارينا ستاج التى أذكر لها بالعرفان - ولأصدقاء أعزاء غيرها - الاهتمام بى فى عاصمة السويد التى خلفت فى نفسى - بعد تركى لها - أعمق الأثر وأطيبه . وعدت إلى القاهرة يملؤنى الحنين والشوق إلى الجامعة التى لا أزال أحلم بمستقبلها .

وأحسبنى فكّرت بعض الوقت فى الكتابة عن أحوال المنفيين الذين عرفتهم فى السويد ، عندما عانيت بعض ما عانوه ، على نحو أقل وطأة بكثير بالقطع ، بل عن المنفيين الذين قابلتهم فى أسفارى الطويلة إلى غير

السويد، خصوصا فى الولايات المتحدة التى هى - بحكم طبيعتها - منطقة جذب لمجموعات المنفيين وآحادهم على امتداد المراحل التاريخية المتعاقبة فى تاريخها إلى اليوم. وكان موضوع المنفى الذى أخذ يتزايد، بوصفه ظاهرة مرتبطة بتزايد أنواع الديكتاتوريات المختلفة التى لا تزال مهيمنة فى العالم العربى، أحد الموضوعات التى دارت حولها مناقشات كثيرة بين المجموعات المغتربة التى سرعان ما عرفت أفرادها الذين ارتحت فكريا إلى توجهاتهم، فأخذت ظاهرة المَنْفَى وأحوال المَنْفِىِّ فى تقلباته وانقلاباته وتراجعاته أحيانا تشغل انتباهى وتدفعنى إلى التفكِير فى دراستها. ولكنى - للأسف - لم أنتقل بتفكيرى إلى حيز التنفيذ، فى ذلك الوقت، وتحولت رغبة الدراسة والكتابة إلى فضول معرفى لمتابعة ما كتبه المنظرون والدارسون عن المنفى، أو ما أبدعه مبدعو المنافى، وما أكثره عاى نحو مذهل، أعنى على نحو يدفع المرء - أحيانا - إلى تخيل أن العالم كله قد تحوّل إلى منفى كبير، وأنه ما من مكان فى هذا العالم إلا ويدفع إلى المنفى بمعان عديدة، منها المعنى الذى قصد إليه عبد الوهاب البياتى فى قصيدته البديعة «أولد وأحترق بحبى» خصوصا حين نقرأ: ما من أحد يعرف فى هذا المنفى أحدا - الكل وحيدٌ - . قلب العالم من حجر فى هذا المنفى الملكوت.

ولكن بعد العودة إلى القاهرة لم أنس تجربة السنة الدراسية التى قضيتها فى السويد، والمشاعر التى كانت تنتابنى نتيجة شعورى بالإقامة التى فُرِضَتْ علىّ فى مكان لم أختره بإرادتى الحرة. ويبدو أن المرء فى حومة التجربة واضطرابها الآنى لا يستطيع أن ينتزع نفسه منها، أو يتباعد عنها ليرقبها، فيظل أسير التفاصيل التى لا تتيح له أى قدر من التجريد، أو البعد الذى يتيح للوعى بعض الحياد - المتوهم على الأقل - فى أن يرقب أحوال الذات التى تنطوى عليه، أو التى ينطوى عليها. وأعترف أن تأملاتى حول فترة

الإقامة الإجبارية لم تأخذ مداها الأعمق إلا بعد أن انتهت، وبعد أن أصبح من الممكن الاسترجاع التأملى لما كنت أعيشه من مشاعر متضاربة وانفعالات متصارعة. وأتصور أن ملاحظاتى عن المنفيين الذين قابلتهم فى السويد، وهم مثال على غيرهم من المجموعات العربية التى لا تزال موزعة على الأقطار الأوروبية، لم تتخذ شكلها التأملى الهادئ إلا بعد أن ابتعدت عن مدى العلاقة المباشرة معهم، وأصبحت فى موقف عقلى وشعورى يباعد ما بينى وبينهم بما يتيح لى رؤيتهم فى اختلاف أحوالهم، وتقلب بعضهم ما بين الاستسلام المازوكى للمنفى، أو المقاومة الخلاقة له، أو الفرار منه بنقيضه الذى يعنى الاستحضار الدائم للوطن القصى بوصفه يوتوبيا للخلاص، أو تحويل المنفى إلى نوع من المهجر، ومن ثم الانتقال من حال المنفى (التوتر، والانقسام، والتوجس، والهامشية، والحنين إلى ماض قد لا يعود، والتطلع إلى مستقبل غير معروف) إلى حال الاستيطان الذى يقطع صاحبه عمدا جذوره الشعورية والروحية والفكرية بالأصل، الوطن، عامدا، مختارا، ليستبدل بهُويته الأولى هُوية ثانية، أو يمحو هُوية لا يريدها ليثبت هُوية مغايرة، مغوية، تظل مستعارة فى النهاية.

والمؤكد أن إقامتى الجبرية فى السويد جعلتنى أنطوى على اهتمام خاص بقضية المنفى، اهتمام اختلف اختلافا كبيرا عن المعرفة التى كونتها عن المنفى فى شعر البارودى أو فى شعر شوقى، أو عن المنفى الذى ذهب إليه سعد زغلول ورفاقه من قادة ثورة 1919، أو المنفى الذى أجبر عليه محمد فريد تلميذ مصطفى كامل، أو المنافى التى كتب عنها وعاشها المبدعون الأوروبيون، ابتداء من دانتى أليجيرى، مرورا بأمثال : جوناثان سويفت، وجوزيف كونراد، وليس انتهاء بأسماء : چيمس چويس، وإدموند چابيس، ونايبول، وغيرهم من عشرات المبدعين والمبدعات العرب المنتسبين إلى

الأقطار العربية التى أسهمت أوضاعها فى تزايد المنافى المعاصرة. وقد تزايد يقينى - بحكم تجربتى المحدودة - أن القراءة عن المنفى شىء ومعايشة تجربته لبعض الوقت شىء مختلف. فى الحالة الأول، نقرأ نوعا من السرد الذى لسنا طرفا فيه، ونرقبه أو نتأمله بوصفه تجربة خارجية، نقرأ دلالاتها، ونتمعن فى سياقاتها وأسبابها ونتائجها، ولكن من حيث نحن أغيار، ننطوى على نوع من الحياد النسبى الذى لا ينفى نوع التعاطف الذى ينبثق داخلنا، أو حتى مشاعر السخط أو الغضب على الذين تسببوا فى نفى الرموز التى أعجبنا به، واحترمنا مواقفها، كما نشعر بالألم لعذاب المنفى أو حتى تشوهاته التى يصورها المنفيون فى كتاباتهم عن المنفى، خصوصا كتَّاب الرواية الذين استطاعوا - بفضل تقنيات الرواية - أن يلتقطوا دقائق تجربة المنفى، ويكشفوا عن مرارتها القاسية التى يمكن أن تنقلب إلى نوع من التشوه النفسى.

وبالطبع يمكن أن نكتب دراسات عن المنفى الذى قرأنا عنه، ويصل بنا الطموح النقدى إلى أن تسقط الخصائص الموضوعية لتجربة النفى الحياتية على تجربة الإبداع فى المنافى، كى نصل إلى شعرية خاصة بكتابة النفى، سردية فى حالة الرواية، غنائية فى حالة الشعر، ودرامية فى حالة المسرح. ويمكن لنا - إلى جانب ذلك - أن نمايز بين الكتَّاب الذين أبدعوا وهم فى المنافى التى صاغوا معاناتها إبداعا فى داخل المنفى، أو الكتَّاب الذين كتبوا عن معاناة المنفى بعد انتهاء تجربته، على سبيل الاسترجاع أو التذكر، أو الكتَّاب الذين لم يعانوا المنفى ولكنهم تخيلوه من كتابات غيرهم، وبواسطة تعاطفهم مع هذه الكتابات إلى الدرجة التى أحالت التعاطف إلى تقمص، والتقمص إلى دافع للكتابة الإبداعية. ويمكن - بالطبع - أن نبحث عن سمات فارقة بين أصناف الكتابة فى كل هذه الأحوال، ونكتشف تصنيفات عديدة لكتابة المنفى وصولا إلى تأصيل لشعرية تستحق التأمل الطويل والدرس الأطول.

غير أن الموقف من هذه الشعرية، كالموقف من كتابات المنفى نفسها، يظل مختلفا ما بين حالتين: حالة الذى عانى تجربة النفى بمعنى أو آخر، مهما كانت المسافة الزمنية أو المساهمة المكانية التى استغرقتها المعاناة، وحالة الذى لم يعان هذه التجربة. ولا أقصد هنا الفارق الإنشائى الذى نعبره ونحن نردد بيت المتنبى:

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها

بل أعنى دقائق الحالة النفسية التى تنتاب من عرف معرفة المعاناة - جزئيا أو كليا - تجربة المنفى، فانطبعت بما لا ينسى، وما يظل باقيا، فى خلايا الشعور والوجدان، بل ما يظل مؤثرا على نحو إضافى، وشخصى بأكثر من دلالة، فى الاستجابة إلى إبداعات المنفى أو الكتابات النقدية أو الفكرية عنه. أنا شخصيا، منذ تجربة السويد التى يصعب نسيانها، ولا مجال لذكر تفصيلاتها المفرحة أو المحزنة، أصبحت أكثر حساسية فى هذا التتبع، وأكثر انتباها إلى الرهائف التى تتشابك، مراوغة، فى كتابات المنفى النظرية والإبداعية.

وقد تأكدت من صواب هذا الذى وصلت إليه عندما قرأت ما كتبه إدوارد سعيد عن المنفى، وسوف أعود إليه متأملا، سواء فى الفصل الذى كتبه عن المنفيين فى كتابه «تمثيلات المثقف» (الذى ترجم إلى العربية بعنوان: «صور المثقف») أو المدخل بالغ الأهمية الذى وضعه لكتابه «تأملات حول المنفى ومقالات أخرى» والفصل الذى أخذ الكتاب عنوانه. أقصد ما ذكره سعيد فى الكتاب الأول من أنه ظل منجذبا بشدة إلى الجماعات المغتربة أو المبعدة قسرا عن أوطانها التى عمرت بها أرض شبابه فى فلسطين ولبنان ومصر، وما يضيفه إلى ذلك من أن الجانب الأكبر من اهتمامه - فى هذا الاتجاه -

ينصب على المنفيين الذين لم يُسْتَوعَبوا فى الأقطار التى حلوا بها، مثل: الفلسطينيين أو المهاجرين المسلمين الجدد فى القارة الأوروبية، أو السود من جزر الهند الغربية وإفريقيا المقيمين فى إنجلترا، أولئك الذين يضيف وجودهم تعقيدا إلى التجانس التكوينى المفترض للمجتمعات الجديدة التى يعيشون فيها.

وأتصور أن العلاقات الإنسانية التى وصلت إدوارد سعيد المَنْفىِّ بامتياز - حسب تنظيره لحالة النفى - بالمنفيين هى التى دفعته إلى تأكيد أنَ تجربة رؤية شاعر فى المنفى، ومعرفته شخصيا، تختلف تماما عن قراءة شعره، وتضيف إلى المعرفة بإبداعه رؤية أو معاينة تناقضات المنفى مجسّدة وفاعلة بكثافة نادرة. ويذكر سعيد - فى كتابه «تأملات فى المنفى» - مثالين على ذلك، أولهما الشاعر فايز أحمد فايز أعظم شعراء الأردية المعاصرين فيما يصفه سعيد، وراشد حسين المثقف والشاعر الفلسطينى الذى مات محترقا فى منفاه بمدينة نيويورك.

حنين البدايات(*)

- 1 -

هناك حنين إلى البداية ننطوى عليه فى داخلنا، يشدنا إليه كما تشد العلّة معلولاتها بالمعنى الفلسفى، أو كما يشد الجذر الفروع والأغصان التى تتفرَع من الساق الذى يتفرع بدوره من الغصن. ويرجع ذلك إلى أن البداية تظل كامنة فى كل ما يأتى بعدها، تنسرب إلى كل مظاهره التى تتباعد عن مصدرها، لكنها لا تكف عن الإشارة إليه على سبيل التضمن أو اللزوم. والحنين علاقة بين طرفين، يتعامد فيها تغير الزمان على تحوّل المكان، وذلك فى مدى الحركة التى تنجذب نهايتها إلى بدايتها بواسطة الذاكرة التى تستعيد البداية التى نبع منها كل شىء، والتى لا يفارقها معنى الإرهاص بكل ما هو لاحق عليها، أو معنى الاشتمال على البذور التى نبتت وتفرعت وامتدت إلى اتجاهات مختلفة. ولذلك فالعلاقة بين طرفى البداية والنهاية، فى فعل الحنين، هى علاقة استرجاع تستعيد - بشروط زمن الاسترجاع ومكانه - لحظة التشكل الأولى الحاسمة، بوصفها لحظة الممكنات التى تحققت أو لم تتحقق فى تتابع الأزمنة والأمكنة: المتعاقبة والمتغايرة.

(*) نشرت بجريدة الحياة 31 يوليو 2002م.

ومن هذا المنظور، تغدو البداية قريبة في معناها من بعض الدلالات التي انتهى إليها إدوار سعيد في كتابه الشهير «بدايات» (1975). وهو الكتاب الذي يحدد البداية بأنها اختيار في زمن متعين يتعامد على علاقات مكانية متعينة، مشروطة بهما، ولكن بما لا ينفي الإرادة الإنسانية للذات الفاعلة للاختيار في تفاعلها مع شروط الزمان والمكان. ويترتب على هذا التحديد أن الكاتب يؤسس اختياره بالكتابة، ابتداء، ليستهل بما يكتب فعلا من أفعال حريته، فعلا يحدد الكثير مما يأتي بعده، ذلك لأن ابتداء العمل، فعليا، هو المدخل الأساسي لما يفضي إليه. وهو النقطة التي تحدد على الفور علاقة هذا العمل بالأعمال الأخرى السابقة عليه والمعاصرة له، بل اللاحقة عليه، فالابتداء ليس نوعا من الفعل فحسب، وإنما هو إطار للفعل في الوقت نفسه، نوع من العمل والاتجاه والوعي، ممارسة ونظر في آن. وكل بداية ابتداء جذري من هذا المنظور، كيفية تصل بين الحاجة العملية والنظرية، بين القصد والنهج. والنسبية كالحرية صفة كل بداية، ما ظلت البداية مشروطة بالمكان الذي تنبثق منه، خصوصا من حيث هي بعض الزمن الذي يتحدى نفسه، والذي يغدو كل زمن لاحق عليه متعلقا به بمعنى أو غيره.

هكذا، تغدو كل بداية حوارا مع سياقات سابقة، سياقات صاغتها ابتداءات أقدم، في زمان ومكان متعينين. ولكن بما يجعل من الحوار تأسيسا لنوع جديد من الابتداء الجذري للاحتمالات المغايرة، خصوصا تلك التي تتحقق عبر تتابع الزمان والمكان بشروطها الخاصة. ولكن أيا كان تتابعها فإنه يظل محكوما بقوة الابتداء التي تغدو عاملا حاسما في تشكيل الملامح والخصائص والإمكانات اللاحقة، كما تغدو قوة دافعة وموجهة ومحددة لكل إمكان أو احتمال من ناحية موازية. وتمايز جذرية البداية - من هذا المنظور بينها وبين أي استهلال عابر، أو بينها وبين أي بداية تنتهي فور حدوثها، فلا

تترك أثرا، ولا تؤسس مسارا أو تؤصِّل حضورا متتابعا من العلاقات التى تشير إلى مبتداها، فالبداية الجذرية هى التى تنقطع باختلافها عمّا قبلها الذى لا توجد بدونه، وفى مقابله، وهى التى تؤسس بمبدئها الفاعل توابع متعاقبة فى سياقات لا تكف عن التشابه معها، ومن ثم الحنين إليها كما يحن الفرع إلى أصله والمعلولات المُتكوِّنة إلى علَّتها التكوينية الأولى.

ولكن ليس ذلك المعنى للحنين هو المعنى الوحيد للحنين، فهناك معنى ثان يبرز من منظور مغاير، منظور يقوم على أن البداية هى الرحم الذى نحنّ إليهً، ونلجأ إليه، أو نسعى لاستعادة زمنه الرحيم، فرارا من وطأة الحياة حولنا. ويبدو حنين البدايات - من هذا المنظور- إبحارا صوب المنبع الأصلى فى الماضى الأول، استرجاعا لمباهجه التى تلوذ بها الذاكرة من هجير الصراع مع عناصر الزمن الحاضر، فتبدو البداية كما لو كانت الواحة المتخيلة التى تستعيدها الذات، فرارا من جهامة الحاضر ومشكلاته التى تتثاقل وطأتها القاسية على الذات، هكذا، تكون البداية لحظة الابتداء التى نلوذ بها لنقارن بين ما كنا عليه وما صرنا إليه. ولكن بما يجعل من وطأة حاضرنا شرط الاستعادة لماضينا. أقصد ذلك الماضى الذى لا نستعيده على ما كان عليه، أو على نحو محايد، وإنما على ما نراه نحن من زاوية الحاضر الذى يعذبنا، وينفِّرنا منه، فيدفعنا إلى الماضى الذى نراه بأعين كرهنا للحاضر، فلا نبصر فيه إلا كل نقيض للحاضر بسلبياته، ولا نعيد تشكيله إلا على أساس من مبدأ الرغبة الذى يجعل منه واحة مشتهاة أو فردوسا مفقودا. وعندئد، يغدو فعل الحنين إلى لحظة البداية الماضية فعلا تخيليا، قانونه أننا لا ندركً إلا ما نعطيه، ولا نتخيل إلا ما نشتهيه، ولا نصوغ ملامح لحظة البداية إلا من نقائض الواقع التى تليق بواحة مشتهاة أو فردوس مفقود.

ويتمزق زمن الوعى - نتيجة ذلك - بين قضيبين: ما كان وما سيكون، إذا استعرنا لغة أمل دنقل الشعرية، لكن بما يجعل «ما كان» أفضل دائما من «ما سيكون» ومن ما هو كائن، فالحاضر فى هذا الوعى مدان، ومحكوم عليه بالسقوط، كما لو كان ارتكب خطيئة أخرجته من جنته القديمة، وأدخلته فى محنته الحاضرة التى لا مستقبل واعدا لها، ولا خلاص منها إلا بالعودة إلى نقيضها قبل السقوط، فى الزمن القديم الذى تستعيده الذاكرة كما تستعيد الفردوس المفقود.

وكل القصائد التى تبكى الماضى العربى الزاهر فى علاقته بالحاضر العربى المنحدر، من أحمد شوقى إلى أمل دنقل، مكتوبة من هذا المنظور، شأنها فى ذلك شأن كل حنيننا نستعين فيه بعذوبة البداية على مواجهة جهامة النهاية أو مرارتها. ومن ذلك حنيننا إلى زمن طفولتنا البريئة الضاحكة الذى لم يعرف آلام النضج ومسؤولياته الصعبة، أو حنيننا إلى المنزل الأول الذى ولدنا فيه، ونشأنا به، حيث الأمن الخالص والسلام الدائم والمحبة الصافية وكل ما اختفى بعد ذلك فى «قدر الغرف المقبضة» التى وصفها عبد الحكيم قاسم فى سيرته التى تحمل الاسم نفسه. وقس على ذلك حنيننا إلى لحظة البكارة الأولى، تلك اللحظة التى كان صلاح عبد الصبور - فى قصيدة «أحلام الفارس القديم» على استعداد لأن يستبدلها بكل ما أعطته له الدنيا من التجريب والمهادة.

وقريب من هذا المنظور، وإن اختلف عنه، حنين العودة إلى نقطة البداية فى السيرة الذاتية التى هى استرجاع ماضى كاتبها، نتيجة دوافع زمن الاسترجاع وشروطه التى تحدد مجرى الاستعادة وطبيعتها. ولذلك فإن ما يميز كتابة السيرة الذاتية - فى حالات كثيرة - أنها كتابة تنبنى على إحساس دافعى بأزمة متعددة الأبعاد، أزمة تتضمن ما يهدد الذات المبدعة، ويعرقل حركتها فى الحاضر، أو يقطع خطوها نحو المستقبل، فترجع الذات المبدعة

إلى تاريخها، تتأمل إنجازها، منقسمة الانقسام الذى يجعل منها ذاتا متأملة وموضوعا للتأمل. وبقدر ما تتطلع هذه الذات إلى نفسها كما لو كانت تتطلع إلى مرآة، ترقب الموجب والسالب فى وعيها، وترصد نقاط القوة، متحركة بوعيها عبر مهاد غير ثابت من الزمن، وتحولات غير متجانسة فى المكان، عائدة إلى لحظة البداية التى ترهص بنذر النهاية أو بشاراتها.

هكذا، تستبدل الذات ماضيها بحاضرها فى الكثير من السير الذاتية، مستعينة بالذاكرة: واحتها المشتهاة وقلعتها الدفاعية. وبمقدار ما تتيح الذاكرة لهذه الذات سَفَرا إلى الوراء، هو انعتاق من أسر الحاضر، تنفى الذاكرة حدة اغترابها فى نقطة الحاضر بالعودة إلى نقطة البداية فى الماضى. هذا ما فعلته «أيام» طه حسين و«أوراق عمر» لويس عوض و«تغريبة البجعة» عند زكى نجيب محمود و«البئر الأولى» لجبرا إبراهيم جبرا و«العيش على الحافة» لشكرى عياد و«غرابة الراعى» لإحسان عباس، حيث تنبنى العودة إلى البداية على عملية استرجاع لنقطة الانطلاق الأولى، تشكيلا وتكثيفا لمعنى الرحلة التى بدأت من النقطة التى يتحول تأمل دلالاتها إلى دعم جذرى لمبدأ الرغبة فى مواصلة تحدى الحاضر حتى اللحظة النهائية من الرحلة كلها.

ويحدث الأمر نفسه فى روايات المنفى وقصصه، فالابتعاد عن المكان الأول هو ابتعاد فى الزمان اللاحق عن الزمان الأول، وعوامل القمع التى قادت إلى الاغتراب عن المكان الأول هى نفسها التى تؤدى إلى الحنين إليه فى المكان المُغْتَرَب فيه، حيث يدفع كل شىء للعودة إلى أصل الزمان والمكان بما ينفى الاغتراب. وكما تلعب الذاكرة دورا أساسيا حاسما فى «السيرة الذاتية» تلعب دورا موازيا فى روايات المنفى وكتاباته، فالحنين إلى البدايات فى المنفى نفى للاغتراب، واستبدال الوطن المستعاد فى الذاكرة بهجير الغربة

فى البـلاد الأجنبيـة . ولا يؤدى حنين البـدايات دورا تعـويضـيا فـحسب فى روايات المنفى، وإنما يضيـف دورا آخر تتأكـد به الهـوية . أقـصـد الدور الذى يعطف المنفىَّ على مبتدى أمره، فيـرده إلى أصله، ويعيـده إلى جذوره التى تتحول إلى آليات دفاعية فى مواجهة قسوة المنفى أو الاغتراب .

- 2 -

يمكن أن أضيـف - إلى ما سبق أن ذكرته فى مقالى السابق - أننا نستعيد البدايات ونحنّ إليـها لأنـها أصل الهـوية من منظور ثالث، أعـنى أنهـا نقطة الابتداء التى انطلقنـا منها فى موضـع ما من قـرية أو مـدينة صـغيـرة أو مـدينة كبيرة، ونظل نذكرها طوال أسفـارنا عبر الزمان والمكان، تلك الأسفار التى مهـمـا تبـعدنا عن مكان البداية وزمـانه ترجعنا إليه، كـأنه الإطار المرجعى الذى نقيس عليه مدى بعدنا عنه، أو نـوازن به درجات تبدلنا فى عـلاقتنا بما جاء بعـده، أو حتى فى تبـدل عـلاقتنا به هو نفسـه، بعد أن حيل بيـننا وبينه قسرا، فاغترب عنا، أو فرض عليه الاغـتراب عنا نتيجة اغتصابه . و«رأيت رام الله» لمريد البرغـوثى عمل دال فى هذا الاتجاه، فـهى سرد لا مـجال فيـه للتـخييل، ولكن حيـوية المخيلة تتضـافـر مع توتر الذاكـرة بما يجـعل الخيـال نفسـه عملا من أعـمال التذكـر، خصـوصـا فى المستويات التى يتـجاوب فيـها اغـتراب العـائد من منفـاه وصـور مـوطنه المغـتصب الذى يغـدو منفى جـديدا يضـاف إلى المنافى السابقة بفـعل قوات الاحـتلال، فـلا يبـقى سوى الرحيل مـرة أخـرى مـن وإلى «رام الله» التى تواصل منفـاها القـسـرى فى شـروط الزمان وعلاقـات المكان .

وسيرة إدوار سعيد الذاتية «خارج المكان» غير بعيدة عن هذا الأفق من الاغتراب عن المكان، فدوافعها المباشرة تبدأ من المرض اللعين الذى كان لابد من مقاومته بالكتابة عن البدايات، واسترجاعها بالذاكرة التى توهجت بماضيها، وفاضت بذكريات زمن لن يستعاد، زمن تقلب بين أضداده، وتضافر توتره مع تحولات المكان. وكانت النتيجة أن أصبحت الجغرافيا مركز الذكريات المتدافعة عبر الذاكرة، خصوصا جغرافيا الارتحال من مغادرة ووصول ووداع ومنفى وشوق وحنين إلى الوطن وانتماء، ناهيك عن السفر نفسه عبر أماكن تتحول فى تأملها إلى شبكة كثيفة ومركبة من العناصر الجاذبة التى غدت عناصر عضوية فى الوعى بالهوية. وإذا كان إدوار سعيد يصف الدافع الرئيسى فى سيرته الذاتية بأنه الحاجة الملحة إلى تجسيد المسافة، فى الزمان والمكان، بين حياته فى الحاضر وحياته فى الماضى، فإن هذا الدافع نفسه لا ينفصل عن اكتشاف الهوية المعقدة التى فارقت البعد الواحد الثابت، والتى اكتسبت خاصيتها المركبة فى تتابع تحولاتها وابتعادها عن نقطة البداية، عبر الأزمنة والأمكنة المؤثرة، فأصبحت هوية تتكون من تيارات وحركات لا من عناصر ثابتة جامدة، ولذلك فهى هوية ذات تتشكل من جدل متصل بين ذاتين: عربية وأمريكية. أولاهما هى الأصل المستعاد بالذاكرة، أو بالخيال الذى يغدو فعلا من أفعال التذكر، وفق شروط فعل الاستعادة بالكتابة التى هى فعل استذكار. وثانيتهما هى الذات المضافة إلى هذا الأصل، متكونة من كل ما تفاعل معه بما أصبح عاملا على تأكيده وليس استئصاله. والنتيجة هى الجدلية التى تتجلى فيما تستعيده الذاكرة لتضفر من حضوره الفاعل مع الأصل هوية حوارية لا تعرف الانغلاق أو أحادية البعد.

وسواء كنا فى دائرة الفلسطينى الذى لم يفارق هويته الفلسطينية، كما فى حالة مريد البرغوثى أو دائرة الفلسطينى الذى تزدوج هويته مع هوية أجنبية

على نحو ينتج هوية أكثر تعقيدا، كما فى حالة إدوار سعيد، فإن مبدأ الهوية نفسه يظل باقيا فى علاقته باستعادة البداية، والدافع إلى استذكارها، وذلك بما يفضى إلى دوائر أخرى، مشابهة أو مخالفة. دوائر ينطوى فيها حنين البدايات على مبدأ الرغبة فى استعادة الأصل، أو مبدأ الرغبة الذى يؤكد الهوية التى تتهددها أخطار مبدأ الواقع الذى يجسده ابتعاد الأزمنة واختلاف الأمكنة التى تنأى بالذات عن جذورها التى تستمد منها نسغ الحضور وعصارة الوجود.

وليس من المصادفة - والأمر كذلك - أن نرتحل فى الحياة لنتعرف هويتنا فى رحلة من التعارضات، مدركين معنى البداية فى نقائضها، ومعنى المتغيرات بالقياس إلى أصلها الذى فارقته، وذلك فى حال من التحول الذى يظل منطويا على العود المتكرر إلى الجذر الذى يؤكد الأصل، ويدعم الهوية فى علاقاتها الخلافية بأضدادها. ومثال ذلك ما يمكن أن نراه فيما قاله أحمد عبدالمعطى حجازى فى الخمسينيات:

أرأيت إلى ورق غادر شجره

هل يستوطن شجرا آخر؟

أرأيت إلى امرأة حرّة

هل تهوى إلا صاحبها الأول؟!

وهو قول لا يؤكد حنين البدايات من ظاهر الدلالة وحدها، وإنما يبنى الدلالة نفسها بما يؤكدها من حركة الطبيعة والكائنات، بواسطة التشبيه التمثيلى الذى هو نوع من قياس الأشباه على النظائر فى محاجة القياس الشعرى، ومن ثم برهنة العود على البدء بقانون من قوانين الطبيعة، إلى جانب قانون من قوانين البشر، ووصل القانون الطبيعى بما يبدو أنه قانون

شعوري، وذلك في الإشارة إلى بعض ميراث الهوية الشعرية بواسطة التناص مع بيتي أبي تمام :

نقّل فؤادك حيث شئت من الهوى ما الحب إلا للحبيب الأول

كم منزلٍ في الأرض يألفه الفتى وحنينه أبدا لأول منزل

والمنزل الأول في بيتي أبي تمام كالحب الأول الذي يصل ما بين حجازي وسلفه القديم في تأكيد معنى العود على البدء، أو تأكيد رمزية الأصل في الدلالة المجازية لتلك الشجرة التي لا ترتحل أغصانها عن جذورها إلا لتعود إليها، مستمدة منها النماء، وحاملة إليها من الثمار والأوراق ما يزيد الوعي بالجذور، وما يجعل ارتحال الفرع عن الأصل ارتحال العاشق الذي يطلب بعد الدار ليقرب المعشوق. والعاشق في حالة أحمد حجازي هو الشاعر الذي ارتحل من القرية إلى المدينة، وارتحل عن المدينة إلى أشباهها ليراها في حال من القرب، وإلى نقائضها البعيدة ليراها في حال من النأي، ولكنه ظل محتفظا بنقطة البداية في القرية داخله، يتبعه دخانها كأنه علامة الهوية الأولى ومنبع الأصل والجذور. ومنذ أن فارق ذلك الشاعر عامه السادس عشر، وأدرك أنه تغير كثيرا، وأنه لابد أن يتغير أكثر، وهو يزداد إدراكا أن الساعة في الميدان تمضي، والزمن يعدو بالعالم، يصيب أكثر الأشياء وينال منها، إلا الحب الأول الذي لا يفنى ولا يتبدد، كالورق الذي لا يغادر أغصان شجرته، أو المنزل الأول الذي لا يمكن نسيانه، فالحب الأول ليس وهما كما كتب إحسان عبد القدوس في روايته «الوسادة الخالية» التي انبنت أحداثها لنقض مدلولات الحب الأول، وإنما هو حقيقة راسخة ثابتة، تشبه في رسوخها وثباتها أصل الهوية التي لا تتبدل ولا تتحول ولا تصبح غيرها قط، أو تنقلب على نفسها انقلاب النقيض على النقيض.

هذه الرؤية الشعرية التى تجمع بين حجازى وأبى تمام تنطوى على زمنها الخاص الذى هو زمن دائرى، زمن يبدأ من نقطة البداية، ويمضى بعيدا عنها، ولكنه كلما تباعد عنها حنَّ إليها، كما لو كان يتحرك فيما يشبه الدائرة المتكررة التى تستعيد النقطة التى تبدأ منها دائما، مؤكدة عودها المتكرر بالعود الأبدى لدورة الطبيعة التى وصفها البارودى بقوله:

تغيب الشمس ثم تعود فيـــنا وتذوى ثم تخضر البقـــــول

طبائع لا تغـــب مـــــرددات كما تعرى وتشتمـل الحقـول

لكن هذه الرؤية الدائرية للزمن - قرينة العود الأبدى إلى نقطة الابتداء - تقابلها رؤية مناقضة، هى رؤية الزمن الصاعد إلى الأمام أبدا، الزمن الذى لا يرجع القهقرى، الزمن الذى لا يحن إلى جذوره، بل يندفع إلى مستقبله الذى يتحول إلى أفق يظل فى حاجة إلى الكشف.

والحنين إلى البداية وهم مع هذا النوع من الرؤية، ووعى محافظ يسعى إلى الإبقاء على مبدأ الثبات الذى ينقضه مبدأ التغير، خصوصا عندما تغدو إمكانات المستقبل الواعد هى الهدف، أو عندما يستبدل الوعى بالحنين إلى البداية رغبة اكتشاف ما لم يكتشف، ومعرفة ما لم يعرف، فى مدى الإمكان الذى صاغه شاعر مثل ناظم حكمت عندما قال:

أجمل أنهار العالم لم نرها بعد

أجمل أطفال العالم لم تولد بعد

أجمل أيام العمر لم تشرق بعد

ويمكن أن يغدو هذا المدى هو مدى الرفض المتلهب للحاضر المكبَّل بشروط الضرورة، ومدى التطلع الدائم الذى يتجسد به معنى السفر

من حيث هو تغير وتحول وصيرورة واندفاع إلى عوالم الممكنات المحتملة بمبدأ الرغبة لا مبدأ الواقع. وقناع «مهيار الدمشقى» الذى صاغه أدونيس، على أحمد سعيد، أوضح تمثيل فى ذاكرتى لمبدأ الرغبة الذى تجسّدت حركته مابين التحول والصيرورة، فكانت حركة مندفعة إلى الأمام دائما، صاعدة إلى ما لا نهاية، كأنها «الريح لا ترجع القهقرى، والماء لا يعود إلى منبعه»، فمعيار حضور وعى «يكتب الزمن الآتى على شفتيه»، ولا ينجذب إلى الماضى فى توتر قاطرته ما بين قضيبين «ما كان- ما سيكون»، ذلك لأنه وعى استشرافى، مستقبلى يختار أن يمضى إلى الأمام ليتطلع دائما إلى إمكانات «ما سيكون» صارخا فينا:

أتجه نحو البعيد والبعيد يبقى.

هكذا، لا أصِل ولكننى أضىء.

إننى بعيد. والبعيد وطنى.

رياضة الكتابة(*)

أحيانا، أجلس إلى مكتبى منطويا على رغبة الكتابة، وما إن أمد يدى إلى القلم وأقترب به من الورقة المبسوطة أمامى حتى أجد أننى أضعت ما كان فى ذهنى، وما كنت أنوى أن أكتبه، فأجلس حائرا لبرهة، وأخرج من حيرتى بأن أشاكس الصفحة بالقلم لعله يستجيب إليها، أو لعلها تستجيب إليه، وأظل كذلك أرسم أشكالا بلا معنى، كما لو كنت أنقش على صفحة الورقة البيضاء طلاسم سرية ورسوما رمزية لا أفقه معناها، ولكنها تقربنى من مناط رغبتى شيئا فشيئا، إلى أن يستجيب القلم إلى الاستفزاز، فتنثال عليه الأفكار، وتتدافع الكلمات لتنتقل من حضورها الذهنى فى رأسى إلى حضورها المادى بواسطة سن القلم الذى يبدأ رحلته بين الأحرف التى تنتقش على الصفحة البيضاء، جاذبة إليها كل ما كنت قد حسبته ضاع من ذهنى، وكل ما يظل مخزونا بلا شكل أو معنى، منتظرا أن يتشكل فى حركة القلم على الصفحات، مكتسبا المعنى الذى يتكامل من خلال علاقات الأجزاء التى تبينُ جملة فجملة، فقرة ففقرة، صفحة فصفحة.

(*) نشرت بجريدة الحياة 23 أغسطس 2000م.

هذه العملية التى تبدأ باستعصاء الكتابة هى عملية مراودة يضطر إليها الكاتب، خصوصا إذا لم تكن درجة التركيز الذهنى والوجدانى قد وصلت بعد إلى النقطة التى تجود فيها الكتابة على طلاّبها. وفعل المراودة فعل دال وكاشف عن الموقف الذى ينطوى على هذه العملية، أو الموقف الذى تنطوى هى عليه بلا فارق كبير، فالمراودة طلب وتفقد وسعى وحركة ورغبة وجذب واستزادة وإغواء فى الوقت نفسه. وفى كلام العرب: راد الأرضَ، أى: تفقد ما فيها من المراعى والمياه ليرى هل تصلح للنزول فيها، ورادَ الشىء طلبه وسعى فى أن يجده، ورادت الإبلُ: اختلفت فى المرعى مقبلة مدبرة، وراوده: شاءه أو رغب فيه، وراوَده عن وعلى نفسه: خادعه وطلب منه المنكر، أو حمله على فعله بعد ممانعة. قال الليث: تقول: راود فلان جاريته عن نفسها، وراودته هى عن نفسه، إذا حاول كل واحد من صاحبه نيل رغبته، وأراده فى الفعل الذى ينوس بين الإغواء والمراوضة. وأول الكتابة فى استعصائها على طالبها مراودة تطلب ما فوق الود، وسعى نحو موضوع الرغبة، وجذب للموضوع من تأبيه، واستزادة من إسماحه بعد ممانعته.

ولا تخلو عملية المراودة من حضور الرغبة الجنسية التى تدفع الرجل إلى إغواء المرأة، كما تدفع المرأة إلى إغواء الرجل، وذلك فى الفعل الذى يبدأ بالطلب الذى يصطدم بالممانعة، ويتدرج ما بين الإسماح والإلانة، إلى أن ينتهى بالرضى أو الاستراضة. وليس تشبيه القصيدة بالمرأة بالأمر المستغرب فى هذا السياق، خصوصا عندما يتحدث الشعراء عن قصائدهم «الأبكار» التى لم يفترعها سواهم، أو عن القصيدة التى لا تمنح لذّاتها إلا للشاعر الفحل الذى يفترع بكارتها، أو يزيلها بما يخرج منها لذائذها الإبداعية. ويبدو أن تشبيه القصيدة بالمرأة هو الوجه الآخر من تشبيه القصيدة بالناقة، وذلك بجامع الأنوثة، فى تجليات أفعال المراودة التى تصفها كتب البلاغة

والأدب القديمة، فالشاعر المتميز علاقته بالقصائد شبيهة بعلاقة الفحل بالحقاق من الإبل، والقصيدة لا تجود بعطائها للشاعر إلا بعد مراودة شبيهة بإبساس الناقة قبل حلبها، أى التلطف لها بالقول والتحنين بالملامسة، فالقصيدة أشبه بالناقة «البسوس» أى الناقة التى لا تدر لبنها إلا بعد إبساس أو ملاطفة.

وبالطبع، يمكن للمدافعات المحدثات عن حقوق المرأة أن يعترضن على هذه التشبيهات القديمة التى تجعل من الكتابة أنثى، ويرين فى هذه التشبيهات تهوينا من مكانة المرأة، وتأكيدا بوضعها الأدنى من وضع الرجل، واختزال كل الأبعاد الخلاقة لحضورها فى بُعد جنسى محدود، يجعل منها مناطا لرغبة الرجل ووسيلة لإمتاعه فحسب. والحق مع هؤلاء المدافعات المحدثات فى هذا الجانب، ولكننى أتحدث عن تشبيهات قديمة، لا من زاوية تحقير المرأة، وإنما من زاوية دلالاتها على مواقف استعصاء الكتابة، وتأبيها على الحضور، الأمر الذى يدفع الكاتب إلى مراودة الكتابة، كى تمنحه من نفسها ما يريد، أو كى يصل بها وعبرها إلى ما يريد من متعة عقلية أو وجدانية، هى نوع من الإشباع الذهنى أو الشعورى.

وأتصور أن لكل كاتب وكاتبة طرائقه أو طرائقها الخاصة التى يحتال بها كلاهما على الكتابة كى تجود بعد ممانعة. هناك ما أفعله من مشاكسة الصفحة بالأشكال والحروف التى تستدر الكتابة شيئا فشيئا فتجود بعطايا لم أكن أتوقعها. وهناك ما حدثنى به المرحوم فتحى غانم من أنه كان يلجأ إلى رواية «البحث عن الزمن الضائع» للروائى الفرنسى مارسيل بروست، ويحاول ترجمة أجزاء منها. وكانت هذه الترجمة تثير نشاطه العقلى بعد وخم، وتستفزه وجدانيا بما يفارق به خموله، فتأتى بَوادهُ الكتابة أو أوائلها، فيترك رواية بروست والترجمة، ويبدأ فى الكتابة التى تتكَشف له أبعادها تدريجيا.

ولعل حالة الشاعر المصرى الكبير محمود سامى البارودى هى حالة نموذجية من حيث الدلالة على حالات غيره من الشعراء التقليديين، فقد كان البارودى إذا استعصى عليه الشعر «يروض القول»، أى كان يكتب أبياتا تأتى عفو الخاطر دون قصد، ودون توجه أو تعمد لموضوع بعينه. حاله فى ذلك أشبه بحال رسام يرسم «سكتشات» تجريبية، يختبر فيها الألوان وعلاقات الأشكال، إلى أن تتجلى له من خلال التجريب هيئة بعينها، أو وضع بعينه، فيتفرغ الرسام بكليته إليه لاستكماله. ولكن هذا النوع من العفوية أقل مما نجده عند البارودى الذى آمن أن الشعر هو جهد عقلى يقترب من معنى الصنعة. ولذلك كانت «رياضة الكلام» عند البارودى، فى غير حالة، نوعا من التدريب اللازم للصانع للمحافظة على براعته فى الصنع، وشكلا من أشكال التمرس على الأساليب المختلفة للشعر. ولكن، حتى فى داخل هذا المعنى العقلانى للصنعة، هناك الموهبة التى تريد أن تؤكد حضورها، وهناك الشاعر الذى يروض القوافى حتى يمتلك زمامها بعد أفعال الترويض اللازمة. ويعنى ذلك أن «رياضة القول» هى نوع من المراودة التى يستسمح بها الشاعر الشعر ليجود عليه فى مناحى النظم التى يسعى إليها هذا الشاعر.

وإذا كانت «رياضة القول» هى فعل التمهر والتمرس والتدرب على النَّظم فى حالة الشعر، ودليلا على حضور معنى الصنعة عند الشاعر الذى لا تنثال عليه القوافى انثيالا فى بديهة الارتجال، فإن القول المروّض هو القول الذى وقع عليه فعل الترويض، وذلك على العكس من القول الرِّيض الذى لم يعرف الرياضة والترويض بعد. ولذلك كانت العرب تقول: " قصيدة رَيِّضة القوافى " إذا كانت صعبة لم تفتض قوافيها الشعراء وقريب من ذلك «أمر رَيِّض». وهو الأمر الذى لم يحكم تدبيره. والقصيدة الرِّيضة بهذا المعنى

كالناقة الرِّيضة التى لم تقبل الرياضة بعد، فإذا وقع عليها فعل الرياضة سلست واستجابت لما يطلب منها واستراضت فى الوقت نفسه. وعلى ذلك قولهم: استراض المكانُ: فسح واتسع وظل النفس فيه مستريضا، أى طيبا ومستريحا. وقد استعمله حميد الأرقط (وقيل: الأغلب العِجْلى) فى الشعر والرجز فقال:

أَرَجَزا تُريدُ أمْ قَرِيضا كلاهما أُجِيدُ مُسْتَرِيَضا

عن القيمة(*)

- 1 -

أدى الحوار الذى نشرته "أخبار الأدب" (6/ 5/ 2007)، إلى ردود أفعال واسعة، بلغنى بعضها شفاهة، وقرأت بعضها كتابة، وذلك فى مقالات من طراز رد الصديق الشاعر أمجد ناصر "شعراء كبار ولكن. . "، ورد الصديق صدوق نور الدين، من المغرب، بعنوان: "عن الشعر وقوة التجربة". وقد قرأت الردين فى عدد "أخبار الأدب" التالى للعدد الذى نشر فيه الحوار. وأعترف أن كلا الردين أسعدنى لأسباب أربعة لابد من ذكرها لدلالتها الخاصة فى هذا السياق. أولها: احترام الاختلاف، والتسليم المضمر بأنه ما من أحد يمتلك الحقيقة دون غيره، وأن الحقيقة التى لها عشرات الأوجه لا تبين عن ما تنطوى عليه إلا بالحوار الذى يُثرى الفهم، ويُغنى وعى الأطراف المتحاورة. وثانيها: افتراض حسن النية فى الآخر، بدل المسارعة إلى الاتهام وإساءة الظن ابتداء. وثالثها: رقى اللغة وترفعها عن السفاسف والصغائر، وهجر القول الذى هو عكاز من لا سند لديه من

(*) نشرت بجريدة الحياة 23 مارس 2007م.

العقل أو الوعى أو المعرفة. ورابعها: الموضوعية التى تهيمن على محاجة الرد، فلا توقعه فى الذاتية البغيضة، أو التعصب المقيت الذى شاع فى خطاب الصغار الذين يتوهمون أنفسهم كبارا، وبعض الكبار الذين يتصاغرون، فلا يفارقون الصّغار فى الرتبة والحضور. ويلتقى الردان حول نقاط للاتفاق أكثر من نقاط الاختلاف. وأبدأ بموافقتى التامة على أن أدونيس وسعدى يوسف ومحمود درويش (والترتيب حسب الأبجدية) الشعراء الثلاثة الكبار، لأنهم قدموا، كل على حدة، منجزا يصعب تصوّر الشعر العربى من دونه، وأحدثوا أثرا فى عملية التلقى بدرجات متفاوتة، فيما يؤكد أمجد ناصر، مضيفا أنه مثلما لا يمكن فهم مشهد الشعر العربى، اليوم، من دون أولئك الثلاثة، يصعب، كذلك، فهم هذا المشهد من دون وجود السياب، نازك الملائكة، الماغوط، صلاح عبدالصبور، نزار قبانى، فدوى طوقان، البياتى، أُنسى الحاج، توفيق صايغ، محمد الخمار الكنونى، عباس بيضون، محمد على شمس الدين، حسب الشيخ جعفر، عبدالعزيز المقالح، سركون بولص، محمد بنيس، قاسم حداد، محمد بن طلحة، نزيه أبو عفش، شوقى أبو شقرا، نورى الجراح، وديع سعادة، حلمى سالم، علاء خالد، وكثيرين غيرهم داخل هذا المشهد. وهذا كلام لاأجادل فيه، ولا حتى أختلف معه، بل أضيف إليه شعراء آخرين لم يذكرهم أمجد على سبيل السهو والاقتصار على التمثيل فيما أظن. ولذلك يمكن أن نضيف إلى القائمة أمجد ناصر نفسه، وعبده وازن، وعز الدين المناصرة، وإبراهيم نصرالله، وفاروق شوشة، ومحمد إبراهيم أبو سنة، ومحمد عفيفى مطر، وأحمد حجازى، وبول شاؤول، وشوقى بزيع، وسيف الرحبى، ومحمد الفيتورى، وبلند الحيدرى، وجوزيف حرب، وأمل دنقل، وسميح القاسم، وغيرهم كثر. فما أكثر الشعراء، وتنوع

تياراتهم وأجيالهم ورؤاهم على امتداد الخارطة الإبداعية العربية. ومن المؤكد أنه يمكن إضافة الكثير من الأسماء الأخرى فى كل جيل أو تيار أو قطر عربى، بل إضافة المزيد من الشعراء الشباب الذين اكتفى منهم أمجد بعلاء خالد الذى هو تمثيل لأقرانه ومجايليه الذين أذكر منهم: أحمد متولى، وعماد أبو صالح، وجرجس شكرى، وفاطمة قنديل، وإيمان مرسال، وأمل موسى، ولينا الطيبى، وجمانة حداد، فى موازاة وفاء العمرانى، وماليكة العاصى، والمهدى أخريف، ومحمد الأشعرى، فى السلسلة التى تصلهم بجبرا إبراهيم جبرا، وتصل أحمد دحبور بوليد خازندار وفواز طوقان، أو فاضل العزاوى بسامى مهدى وعبدالقادر الجنابى، فضلا عن عشرات الأسماء الأخرى التى يمكن إضافتها لو مضينا فى تعداد أسماء الشعراء والشاعرات فى كل قطر عربى، عبر كل جيل أو تيار، بل أسماء الشعراء الأجانب الذين أسهمت قصائدهم المترجمة، من قبل مجلة "شعر" وبعدها، فى صياغة ذائقة الطليعة المتلقية من جمهور الشعر، والأجيال الشابة من شعراء قصيدة النثر على السواء.

وأحسب أن الأسماء التى ذكرتها توضح بجلاء أن الجدارية الهائلة للشعر العربى المعاصر (أو الحديث) لا يشكلها تيار واحد، أو اتجاه مهيمن على نحو متسلّط، فهناك خاصية التنوع الخلاّق التى تنبنى عليها هذه الجدارية، أقصد التنوع الذى يضم القصيدة العمودية والقصيدة التفعيلية، بل أضيف قصيدة العامية التى حفرت مجراها العميق، خصوصا فى الشعر المصرى، ابتداء من فؤاد حداد، مرورا بصلاح جاهين، وليس انتهاء بعبدالرحمن الأبنودى ومجايليه، أو الأجيال اللاحقة. ولا أحسبنى فى حاجة إلى تأكيد أنه لا عبرة بشكل القصيدة (عمودية أو حرة أو نثرية أو عامية) فى الجدارية التى أتحدث عنها، فالمحك مرهون بالحضور الفاعل الذى تنجذب إليه عين الناظر إلى

الجدارية، فيلتفت إلى الأبرز من عناصرها التكوينية العامة، وإلى ما يجذب انتباهه من علاقات بين هذه العناصر، بل إلى كل ما يتركّب منه كل عنصر، خصوصا ما يبدو أكثر لفتا للانتباه، وأعمق تأثيرا فى العين الناظرة من غيره.

وإذا كان التنوع الخلاّق ينطوى، بداهة، على حق الوجود المتكافئ لكل العناصر متغايرة الخواص والتركيب، ويصل ما بينها فى نوع من الوحدة التى أساسها التنوع الأفقى فى الزمن الآنى، والتنوع الرأسى فى الزمن المتعاقب، فإن هذا التنوع لا يعنى، بالضرورة، ولا يؤدى إلى التسوية بين العناصر والمكونات، وإلا فقدت الجدارية خاصية التنوع التى هى خاصية ومبدأ للقيمة فى الوقت نفسه. وتلك هى النقطة التى أختلف فيها مع أمجد ناصر الذى أحبه صديقا وأقدره حق قدره شاعرا، وأبتسم حين يداعبنى بقوله: إننى اختتمت مسيرة الشعر بأمل دنقل. وها هو هذه المرة يستبطن اللاوعى النقدى الذى أنطوى عليه، متوهما أننى أقصر الشعر على القصيدة الموزونة، عمودا أو تفعيلة، متجاهلا قصيدة النثر التى لم يتضمنها وعيى المضمر الذى لا يعرف، فى خيال أمجد، سوى الكتابة الشعرية الموزونة. ولو أنصف الصديق لتذكر ما كتبته عن شعر محمد الماغوط على سبيل المثال، وعرف أن المحك عندى، فى مقاربة الإبداع، هو القيمة التى أحتفى بها دائما، وذلك بما دفعنى أن أطلق على واحد من كتبى عنوان: "الاحتفاء بالقيمة". ولو سأل أمجد أكثر من جيل من تلامذتى لعرف منهم أننى درست لهم الكثير من قصائد النثر التى لا أزال أحتفى بها، ولو سألنى - مباشرة - لأجبته بأن "رباعيات" صلاح چاهين، مثلا، بها من صفات الشعرية ما لا تتمتع به مجموعات مطولة لشعراء من الدرجة الثانية أو الثالثة.

وليس المعوّل فى مدى "القيمة" على طول العمر أو قصره، أو كثرة الإنتاج أو قلّته، أو على تواصل الإنجاز أو الانقطاع عنه واحتباس صوته،

فكل ذلك من قبيل المعايير الكمية التى لا معنى لها ولا دلالة إلا بما يضيف إلى المعايير الكيفية التى هى الأصل والمركز الذى ينطلق منه التحليل أو التفسير ليعود إليه بما يحدد درجة القيمة.

ولا أزال أؤمن أن للقيمة درجات، وأن هذا الإيمان ليس تعبيرا عن وعى طبقى بالمعنى الذى استنكره أمجد ناصر، ولا يتضمن دلالة بطريركية فى مدى العلاقات الاجتماعية المتخلفة التى تنبنى على حضور الأبوة الطاغية، ولا ينحاز إلى مفهوم النجم الواحد الأحد، كأنه الموازاة الإبداعية للزعيم أو القائد الواحد الأحد فى التراتب السياسى للدولة التسلّطية. الإيمان بدرجات للقيمة نقيض ذلك كله، أولا لأنه وسيلة لتمييز الشعر من اللا شعر. وقد تعلمنا من الناقد آى. إيه. ريتشاردز، منذ سنوات بعيدة، أن دراسة الشعر الردىء أصعب من دراسة الشعر الجيد، لكنها ضرورية وحتمية، إذ لا يعرف الجيد أو شروطه إلا من عرف الردىء وصفاته، والعكس صحيح بالقدر نفسه.

والتدليل على وجود درجات للقيمة مبذول فى تاريخ الشعر العربى، بل الشعر العالمى. لقد عاصر المتنبى عشرات الشعراء، لكن من الذى احتفظت به الذاكرة النقدية؟ وحتى سيف الدولة الحمدانى، المعاصر للمتنبى، لن يكون فى الدرجة نفسها من القيمة التى يتنزل فيها المتنبى، وقس على هذا المثال الكثير غيره. وفى الشعر الإنجليزى، حفظت الذاكرة النقدية قصيدة توماس جراى (1716 - 1771) "مرثية فى مقبرة ريفية" (1751)، وذلك فى السياق الذى ضم، بعده، شعراء من طراز: وليم بليك (1757 - 1827) ووردزورث (1771 - 1855) وكيتس (1795 - 1821) وشيللى (1797 - 1851) بما لا يسوِّى بينهم فى درجات القيمة التى قد تختلف باختلاف المنظور النقدى، ولكن بما لا ينفى درجات القيمة نفسها. وحتى فى تاريخ

قصيدة النثر الفرنسية التى تدين بوجودها للشاعر ألوسيوس (لويى) برتران (1845 - 1891) صاحب "جاسبار الليل" (1842) وشارل بودلير (1821 - 1867) صاحب "أزهار الشر" وأرتور رامبو (1845 - 1891) الذى توقف عن كتابة الشعر فى سن الثامنة عشرة بعد أن كتب "الإشراقات" و"السفينة السكرى". وكان ذلك قبل أن تطوح به المغامرات التى انتهت بموته عن ست وأربعين سنة، ولكن بعد أن تأسست بفضل عبقريته قصيدة النثر فى فرنسا، ممهدة الطريق للاحقين من أمثال بول ڤاليرى وكلوديل، إلى سان چون بيرس وإيمى لويل وغيرهما. وكل تلك الأسماء لا يستوى إنجازها فى القيمة، وإلا كان تأثير "جاسبار الليل" يوازى تأثير "الإشراقات" أو "موسم الجحيم" أو "أزهار الشر" فى الحضور والاقتحام وفتح الآفاق المغلقة، أو اكتشاف القارات التى انفتحت، للاحقين، وحتى المعاصرين.

-2-

لا يعنى التسليم بدرجات القيمة إلغاء خصوصية كل رؤية إبداعية فى الشعر أو غيره. إن على الناقد الكشف عن خصوصية كل رؤية فى تكامل أعمال صاحبها، أو فى مفرداتها، ومن ثم البحث فى كل عمل عن عناصره التكوينية، تحليلا، والكشف عن العلاقات بين هذه العناصر، تفسيرا، وذلك بما يستتبع حكما قيميا، مضمرا أو معلنا، وذلك مع التسليم المستمر بخصوصية كل عمل، وتمايز كل رؤية وتفردها، ما دخلت الرؤية الدائرة التى يقع فيها سُلّم القيمة بدرجاته، ولا تمييز بين عمل وآخر، أو شاعر وغيره، ما ظل النقد فى دائرة التحليل والتفسير والتقييم التى تُفضى، بداهة، إلى صعود العمل إلى الدرجة التى تجانسه، وتوازيه من سُلّم القيمة. وبالطبع قد تتفاوت هذه الدرجات، أو تتباين، أو حتى تتناقض، حسب

منظور الناقد والنظرية التى ينتسب إليها، أو حسب تمكّنه من أدواته، وقدراته الخلاّقة التى تفتح أمام حدوسه الأبواب المغلقة فى وجه غيره. وكل ذلك أمر طبيعى، ما ظل النقد الأدبى علما من العلوم الإنسانية التى تتحدد طبيعتها النوعية فى حقيقة أن الذات هى بعض الموضوع المدروس بمعنى أو غيره. ولكن ذلك كله لا ينفى إمكان وجود القاسم المشترك داخل مدى الممارسة العملية لكل منظور أو نظرية، ولا ينفى الموضوعية الممكنة التى يتزايد إمكانها بوسائل التحقق من السلامة على مستوى التطبيق العملى أو الممارسة الفعلية.

ولذلك، فإن فكرة الشاعر الكبير، مقابل الشاعر المتوسط أو الشاعر الصغير، ليست خرافة، أو لا مقياس لها، فيما يذهب صديقى أمجد ناصر، وإنما هى فكرة تجد ما يدعمها فى الواقع العملى للإبداع، كما أن لها فائدتها فى مدى التنافس بين الأجيال فى الفعل الإبداعى الذى يحرص معه كل جيل لاحق على تأكيد حضوره إزاء كل جيل سابق. وأتصور أن هذا البعد الرأسى من التنافس يتكامل مع بعده الأفقى، حيث يحرص كل مبدع على تجاوز نفسه وغيره باستمرار، مؤكدا دلالة الكشف المستمر عن كل ما يغوى بالمزيد من الكشف، أو يحمل معنى الإضافة، على طريقة: "بدأوا من هناك، فابتدئ من هنا". ولولا ذلك ما حرص النقد على التمييز بين أعمال نجيب محفوظ ويوسف السباعى من ناحية، وأعمال عبدالحميد جودة السحار من ناحية موازية، وما ظل جيل بهاء طاهر وجمال الغيطانى وصنع الله إبراهيم والبساطى وغيرهم حريصا على التطوير المستمر للأدوات التى زادتها الممارسة صقلا، والرؤى النوعية التى تحولت متغيراتها الكمية إلى متغيرات كيفية، وذلك فى مواجهة نجيب محفوظ ويوسف إدريس اللذين ظل الإنجاز الإبداعى لكل منهما متحديا الأجيال المتتابعة، محفزا مستفزا

ودافعا خلاّقا إلى مواجهة التحدى بالإبداع المغاير. ولم يكن ذلك مقصورا على مصر وحدها، بل جاوزها، ولا يزال، إلى كثير غيرها من الأقطار العربية التى تتوقد إبداعاتها بفعل المنافسة الخلاقة ما بين الأجيال. وقس على ذلك فى الشعر الفارق الذى لا يمكن أن يتجاهله الذوق السوى (الخالى من العقد أو نزعات الهوى المتعصب لمذهب أو عقيدة) بين أدونيس ومقلديه الذين يظلون صورا شائهة من الأصل المحتذى فى مستوى، أو بين حسب الشيخ جعفر وحميد سعيد فى مستوى ثان، أو بين أمل دنقل وفاروق جويدة فى مستوى ثالث، أو بين نازك الملائكة وأمل الجبورى فى مستوى رابع، أو بين نزار قبانى وسعاد الصباح فى مستوى أخير.

إن الفارق بين الثنائيات التى تتضمنها هذه المستويات الدالة على غيرها فارق بين إيجاب القيمة وسلبها، وجودها وعدمها من ناحية، وفارق فى درجات القيمة المثبتة والمنفية فى كل مستوى يجمع بين طرفى ثنائية ضدية من ناحية موازية. ولولا ذلك لاستوى العُرُّ والدُّرُّ كما يقول القدماء، وتحولت الحياة الثقافية والواقع الإبداعى إلى فوضى يرتدى فيها الصغير قناع الكبير، أو يضع الجاهل أو المتعصب الكبير موضع الصغير، خصوصا فى زمن اختلاط القيم الذى نعيشه، والذى يُحيل الناطق بالحق الذى يراه إلى شيطان أخرس. قد يشتبه أمر درجات القيمة التى يصعب التمييز بينها للوهلة الأولى، ودون تدقيق، خصوصا فى حالات المجايلة التى تتكون فيها الجماعات الشعرية المتآزرة أو المتصارعة، كما حدث فى مصر مع جماعة "إضاءة" وجماعة "أصوات" أو مع ممثلى حركة الستينيات الشعرية فى العراق، أو مع تجمعات الثمانينيات والتسعينيات فى مصر، وقس على ذلك غيره. ولكن المجاورة التى جمعت ما بين حلمى سالم وحسن طلب وجمال القصاص وأمجد ريان وغيرهم فى "إضاءة" سرعان ما تتكشف عن مغايرة

فى درجات القيمة التى تعلو، مع تفاوت ملحوظ، فى حالة حلمى سالم وحسن طلب، وتهبط فى حالة جمال القصاص وأمجد ريان، وذلك فى موازاة المجاورة نفسها التى وصلت بين عبد المنعم رمضان الذى لم يخرج من معطف أدونيس قط، وأحمد طه الذى يبدو نموذجا متصلا من التمرد الحدِّى، ومحمد سليمان الذى يعمل فى صبر ودأب وأمانة مع النفس والآخرين. وهى مجاورة تتحول، فى المعالجة التفصيلية، إلى نوع من المغايرة المتباينة فى درجات القيمة التى تصل إليها تجربة كل شاعر ممن ذكرت. ولا يفترق الوضع كثيرا لو جمعنا بين نورى الجراح وأمجد ناصر فى جيل، وأحمد مرسى وإدور الخراط من جيل سابق فى الثنائية نفسها التى تتغاير درجاتها عند أى منصف تنطوى ممارسته على نظرية متكاملة للشعر.

ولا يختلف الأمر عن ذلك كثيرا فى تناول الشعر العربى القديم، ابتداء من العصر الجاهلى، وانتهاء بالعصر العباسى الذى وصل إلى ذروته الشعرية مع أبى العلاء المعرى، ولم يكن من الغريب أن يستخدم ابن سلام الجمحى فكرة "الطبقات" ليمايز بين كل من شعراء الجاهلية والإسلام، أو يستخدم ابن المعتز الشاعر الفكرة نفسها لإبراز الفوارق الفنية بين شعراء العصر العباسى، أو "يوازن" الآمدى بين أبى تمام والبحترى، أو حتى "يتوسط" القاضى على بن عبد العزيز الجرجانى بين المتنبى وخصومه. ولم تكن فكرة الطبقات، فى هذا السياق، سوى نوع من المحاولة فى التمييز بين درجات القيمة، وذلك بوضع معايير للحكم. وهو الأمر نفسه فى فكرة الموازنة التى يرتبك ميزانها فى يدىّ الآمدى لتحيزه المسبق للبحترى الذى لم يخرج على "عمود الشعر" خروج أبى تمام. أعنى الميزان الذى اعتدل هونا بين يدى القاضى الجرجانى صاحب "الوساطة بين المتنبى وخصومه". وقد اجتهد كل هؤلاء السابقين، حسب شروط المعرفة

النقدية فى عصرهم، لتلمس درجات للقيمة فى الشعر، وتركوا لنا إرثا، كان بمثابة البداية التى أضفنا إليها حسب سنة زماننا وشروط عصرنا.

هل يعنى التمييز بين الشاعر الكبير والشاعر الصغير عودة إلى إرث بطريركى يومى، فى كليشيهات جاهزه، سائرة، لا تكلف النفس عناء البحث وراء الواجهة، فيما ذهب الصديق أمجد ناصر الذى يحاول التماس العذر لى فى الوقوع بين براثن هذا الإرث؟! الواقع أننى أتحدث - حتى على المستوى الشفاهى - عن شىء مختلف تماما، يرتبط بضرورة صياغة معايير وأدوات لتحديد درجات للقيمة، يمكن أن توجد أفقيا أو رأسيا، وذلك كما تتجاور درجات الألوان على مستوى النظر الأفقى فى اللوحة، أو مستوى النظر الرأسى، وهو أمر لا يساعد على فهم اللوحة فحسب، بل يزيدها غنى وثراء فى مدى العين الناظرة، لا على طريقة أن الجمال فى عين الرائى، وإنما على طريقة الجدل الذى يصل الرائى بالمرئى فى المدى الذى يجعل الناقد، فى نهاية الأمر، ومع الاحتراس، بعض الموضوع المنقود.

ولا علاقة لذلك كله بمتغيرات معنى الكتابة، سواء من حيث كونها إعادة مستمرة لكل كتابة سابقة، فيما يؤكد "موت المؤلف" على طريقة رولان بارت، أو حتى بورخيس، أو من حيث كونها خلقا لا وجود له من قبل على طريقة النقاد الجدد (بروكس، ومزات، رانسوم، ألن تيت، فضلا عن ريتشاردز وإليوت) أو محاكاة للطبيعة أو العالم الداخلى للمبدع على طريقة الكلاسيكيين والرومانتيكيين، أو حتى انعكاسا لوعى طبقى أو واقع اجتماعى على طريقة الماركسيين، فالناقد فى النهاية لابد له من إطار مرجعى للحكم القيمى الذى يترتب على عمليات التحليل والتفسير والتقييم، أو تتضمنه عمليات التحليل والتفسير عند الناقد الذى لا يصرّح بالحكم، ولكن يوصله على نحو غير مباشر إلى القارئ الذى يتوسّط ما بينه والنص الذى يجمعهما.

وقد سبق أن أكّدت ضرورة الحاجة إلى التمسّك المجدد بالحكم القيمى فى مواجهة فوضى اختلال القيمة فى حياتنا الثقافية التى تحوّلت إلى رصيف عالم يموج بالتخليط والقمامة، فى كون خلا من الوسامة. ولا أزال أرى أن التحدى الحقيقى الذى لابد أن يواجهه الناقد، اليوم، فى عالم التخليط والقمامة، هو التمسّك بالقيمة والاحتفاء بها، حينما وحيثما وجدها، لعلنا بهذا التمسك نعيد الوعى النقدى إلى سوائه، ونواجه فوضى القيم التى تخلط بين الكبار والصغار، أو بين المبدعين الأصلاء ومدّعى الإبداع من الطفيليين الذين تكاثروا كالوباء. ولن ينجى الواقع الإبداعى منهم إلا تسليط الضوء عليهم، والعودة إلى الجذر الأصلى لمعنى النقد عند العرب، وغيرهم، وهو التمييز بين الجيد والردىء من ناحية، وملاحظة درجات الجودة فى حال وجودها، مقابل صفات الرداءة فى أحوال تكاثرها فى حياتنا من ناحية موازية.

ولذلك أجد نفسى موافقا كل الموافقة على ما بدأ به الصديق صدوق نور الدين رده بالاعتراف بأن الإبداع يتفاوت مهما كانت نوعية الجنس الأدبى الذى يخوض المؤلف فيه، فالأصل أن التفاوت مسألة طبيعية مردها الأساسى مقدرة المبدع وكفاءته ومدى تمكنه من المادة المراد صوغها. وظنى أن تجاهل هذه الحقيقة تجاهل لاختلاف خصوصية الإبداع فى مستوى الإفراد والجمع على السواء. والخصوصية هى المدخل إلى تقبّل الاختلاف الذى هو النتيجة الحتمية للتفاوت الذى هو مسألة طبيعية كالتباين. ويبدو أننا لانزال نعانى من الصوت الواحد المهيمن فى السياسة. وهو الصوت الذى ينعكس على مرآة الثقافة التى تُعيد إنتاجه تعصبا وأصولية، وذلك على النحو الذى يؤدى بكل تيار، فى تطرف ممثليه، إلى استئصال التيارات المخالفة التى تبدو كأنها الفرق الضالة المضلة فى مواجهة الفرقة الناجية التى تحتكر وحدها الحقيقة، وتنوب عنها دون غيرها من الفرق الأدنى بالضرورة.

ويعنى ذلك، على مستوى الممارسة، تقبّل قصيدة النثر، وقصيدة التفعيلة، وقصيدة العامية، والقصيدة العمودية بلا تمييز إلا فى درجات القيمة، وبما يؤكد الاحتفاء بها فى كل زمان ومكان، وفى كل تجلّ من تجلياتها. وقد سبق لى أن قلت فى مفتتح كتابى عن «الاحتفاء بالقيمة» المنشور منذ سنوات قليلة: إن للقيمة جانبين: ثابت ومتغير، يتوازيان مع اللغة والكلام فى فكر دى سوسير. الثابت هو العنصر الذى يجعل إبداع العصور السابقة يجاوزها إلى عصرنا، والمتغير هو الذى يقترن بعصره فحسب، وينتهى بانتهائه. ولذلك تختلف قصائد الحب القديم عن قصائد السياسة، أو المديح، أو الهجاء، خصوصا حين تغوص الأولى فى قرارة القرار من النفس البشرية، ملامسة الجذر الإنسانى الذى يصلها بنا ويصلنا بها، على العكس من قصائد المناسبات التى تموت بموت المناسبة نفسها فى الذاكرة، فلا تبقى إلا فى حالات العبقرية التى تبحث عن الدائم وراء العابر، أو الثابت تحت المتغير، فتحلّق بعيدة عن المدار المغلق لزمنها، لتقتحم زماننا الذى نراه فيها ونراها فيه، على نحو ما تفعل قصائد المتنبى العظيم، ولا تفعله قصائد عشرات الشعراء الذين عاصروه، أوجاءوا بعده. ولذلك تثبت القيمة التى تستحق الاحتفاء فى الحضور المتجدد لشعر المتنبى، وتسقط فى حالة الشعراء الذين تسقطهم الذاكرة الثقافية التى تنطوى على معاييرها الذاتية للحكم بالقيمة.

ولا فارق فى ذلك بين المتنبى وأشباهه من الشعراء القدماء إلا فى درجات القيمة التى تمايز بينهم أفقيا ورأسيا، وهى الدرجات نفسها التى تمايز بين شعر نزار قبانى وشعر فاروق جويدة فى زمننا الذى تتجاور فيه الأضداد، وتختلط القيم فى كل مجال، وعلى كل مستوى.

ذكريات نازك الملائكة(*)

-1-

كنا فى سنة 1966 ، وكنت فتى فى مفتتح سنوات عمره بالعمل الأكاديمى فى جامعة القاهرة، وذهبت لسبب لا أذكره إلى مقابلة أستاذتى الدكتورة سهير القلماوى، عليها رحمة الله، ربما لشأن يتعلق بأحد الموضوعات العلمية التى كنت أريد التسجيل بها لدرجة الماجستير . ولم تكن علاقتى بسهير القلماوى علاقة التلميذ بأستاذته التى كانت فى ذروة شهرتها وتألقها الثقافى على امتداد العالم العربى فى ذلك الوقت، وإنما كانت - فى الوقت نفسه - علاقة الابن بأمه الروحية التى ترعاه، وتقود خطاه فى مجالات العلم والحياة على السواء . ولذلك أسميت ابنتى الأولى باسم "سهير" آملا أن تكون صورة أخرى لأستاذتى، وبالفعل مضت سهير الصغيرة فى طريق سميَّتها الكبيرة إلى أن حصلت على درجة الدكتوراه فى المسرح الإسبانى، وأصبحت مختصة جامعية فيه، تحمل درجة "مدرس" التى كنت أرجو أن يمتد بها العمر فأراها بدرجة "أستاذ" وفى مكانة سميَّتها، أمى الروحية التى

(*) نشرت بجريدة الحياة 25 نوفمبر 2007م .

أدين لها بالكثير، ولكن الموت سبق أمنياتى واختطفها منّى، فحملتها إلى المدافن نفسها التى أسهمت فى حمل جثمان نازك الملائكة إليها قبل أيام معدودة، فبكيت ابنتى، وترحمت على نازك التى رافقتها إلى مثواها الكريم، ودعوت الله لابنتى ولها ولأستاذتى سهير القلماوى على السواء.

وأكاد أذكر، الآن، المشهد بتفاصيله الدقيقة، كنت جالسا أمام مكتب أستاذتى التى كانت تجلس وراءه، متطلعة إلىّ، تحدثنى عن موضوعات فى النقد الأدبى (أظنها: كانت عن جماليات التكرار فى الشعر العربى القديم). وفجأة، توقفت أستاذتى عن الكلام، وانتفضت فرحة، واقفة فى لهفة المحب، صارخة بصوت الترحيب بصديق حميم: أهلا يا نازك. أخيرا، رأيتك. وتطلعت من مجلسى إلى هذه الضيفة التى أخذت انتباه أستاذتى كله. وظلّتا تتحدثان واقفتين، دون جلوس لدقائق قليلة، إلى أن انتبهت أستاذتى، فدعتها إلى الجلوس، وجلست معها أمامى، وفى مواجهتى. وبالطبع ابتسمت أستاذتى لدهشة الضيفة من عدم معرفة هذا الشاب الغريب، فقالت لها: هذا جابر عصفور تلميذى الذى أتوقع منه الكثير وابنى الذى أراقبه وأرعاه، ثم التفتت لى باسمة سائلة: هل تعرف يا جابر الشاعرة الكبيرة نازك الملائكة أم لا تعرفها؟ وبالطبع، قلت لها: ومن الذى لا يعرف الشاعرة الكبيرة؟! إنى أعرف الدواوين التى أصدرتها: «عاشقة الليل»، و«شظايا ورماد»، و«قرارة الموجة»، كما أعرف كتابها "قضايا الشعر المعاصر" وكتابها الثانى عن شعر على محمود طه، وهو أجمل ماقرأت عن هذا الشاعر الذى أحبه. ولم تتركنى أستاذتى عند ذلك، بل بادرتنى بالسؤال: ولكن ألم تقرأ شعرها؟ فقلت: بلى، وقد فتنتنى قصائدها الليلية التى ذكّرتنى بشعر جبران فى ديوانها الأول «عاشقة الليل»، ولا أزال أذكر أسطر قصيدتها التى أحببتها كل الحب عن "الخيط المشدود فى شجرة السرو".

وكان وجه نازك يضيء بالفرحة وأنا أقول هذا الكلام الذى لا أزال أذكره، ولا أزال (بالمناسبة) على حبى لقصائدها الليلية التى تمضى فى الطريق الذى فتحه جبران للشعراء فى عشق الليل، بكل دلالات الليل وسحر هدوئه، وجاذبية سكونه، ولانهائية سواده الرحيم. والتفتت نازك إلى سهير القلماوى، قائلة لها: معك حق فى تبنى هذا الشاب، فاندفعت بلسانى الذى لا أستطيع أن ألجمه إلى اليوم، قائلا: ولكنك شابة. (ولم أكمل: وجميلة أيضا) فعاودتها الابتسامة الصافية التى أنارت وجهها المشرب بالحمرة. ونقلت أستاذتى الحديث إلى مجرى آخر، خاص بقضايا المرأة التى كانت كلتاهما تهتم بها، وهموم الوطن العربى التى كانت نازك قد أصدرت عنها كتابا.

وظللت طوال الجلسة صامتا، تاركا لهما حرية الكلام، غير مشارك لهما أو مقاطعا، فقد اكتفيت بالتطلع غير المباشر إلى وجه نازك الملائكة الجميل والصبوح الذى كان مشربا بلون وردى يبين عن العافية وعرامة الشباب واندفاعه الذى يكاد يضج من أى إسار. ولم أشبع من تأمل هذا الوجه الصبوح الباسم الذى ظللت أذكره مترعا يتوهج بفرحة الحياة والنهم إلى المعرفة. ولا أظن أنها كانت جاوزت الأربعين إلا بعام أو عامين أو حتى ثلاثة على الأكثر، ولكن ما كانت نضارة الوجه تبين إلا عن أربعين عاما على الأكثر من صباحة الوجه ونضارة البسمة.

وللأسف، لم تطل الجلسة إلى ما كنت أرجوه كى أشبع من تأمل ملامح هذا الوجه الجاذب كالمغناطيس، ولا من العين التى كانت تشع بذكاء نادر، ولا من الوجنتين اللتين لمحت فيهما نوعا من حدة الإرادة ومضاء العزيمة. ومضت نازك الملائكة، وقبلت وجنتى أستاذتى التى بادلتها التحية الحميمة، ولم تنس أن تصافحنى فى تحفظ من عرف إنسانا للمرة الأولى.

هكذا، عرفت نازك للمرة الأولى. ولعل هذه المعرفة التى دفعتنى إلى معاودة قراءة كتابها الجميل عن على محمود طه الذى لم يتفوق عليه كتاب آخر إلى اليوم فى المكانة والقيمة. رحمها الله فقد ماتت وحيدة، بعد أن فقدت زوجها الذى ظل يرعاها طوال سنوات مرضها الطويل التى أوصلتها إلى قرارة القرار من ظلمة الليل التى تحوّلت إلى ظلمة القبر، ورحم الله موتانا جميعا، فهم أعزاء لا يزالون يعيشون بيننا، فى أعيننا ذكراهم كملائكةٍ رحلوا كى يأتوا بالغد.

- 2 -

كانت سنة 1968 هى السنة التى يرتبط بها المشهد الثانى من ذكريات نازك الملائكة التى لا تزال مكانتها فى وجدانى تنطوى على قيمة كبيرة، وضعتها فى مكانة لا يجاورها فيها إلا أقل القليل من الأعلام الكبار الذين عرفتهم معرفة مباشرة. أذكر جيدا أننى كنت جالسا أطالع كتابا، وأنا أستمع إلى موسيقى هادئة من المذياع، لكننى على نحو غير إرادى مددت أصابعى، وأدرت زرّ المحطات، ربما لأسمع موسيقى أخرى أرق، إلى أن سمعت صوت مذيع ينطق باسم نازك الملائكة مرحّبا بها فى القاهرة، وتجيبه بصوتها الذى لا أزال أذكره من اللقاء الأول، وسألها مقدم البرنامج (وكان عن عالم الشعر، أيام أن كانت هناك برامج للشعر فى الإذاعة المصرية التى أصابها ما أصاب غيرها) عن آخر دواوينها التى نشرتها، فأجابته بأنها أصدرت، أخيرا، ديوان " شجرة القمر " . وسألها مقدم البرنامج عن سر هذا العنوان الجميل، ولكنه طلب منها قبل أن تخبر المستمعين بالسر أن تقرأ لهم بعض قصائد الديوان، فأجابته باختيار القصيدة الأولى، وهى «شجرة القمر»، وتدفق صوتها الرائق الواثق فى نبرة رقيقة، لا تعرف اللحن أو الخطأ

اللغوى أو التلعثم، بل الاندفاع الواثق الهادئ كخرير الماء الذى تسمعه الأذن كأنه أنامل تمر على أوتار، وأخذ صوتها يعلو تدريجيا كأنه لحن موسيقى تتصاعد نغماته المتضافرة لتصافح السمع بصوت شجى يقول:

على قمة من جبال الشمال كَسَاها الصنوبرْ
وغلّفها أفقٌ مخمليٌّ وجوّ معنبرْ
وترسو الفراشاتُ عند ذراها لتقضى المَسَاءْ
وعند ينابيعها تستحمُّ نجومُ السَّمَاءْ
هنالك كان يعيش غُلامٌ بعيد الخيالْ
إذا جاع يأكلُ ضوء النجوم ولون الجبالْ
ويشرب عطر الصنوبر والياسمين الخضلْ
ويملأ أفكاره من شذى الزنبق المنفعلْ
وكان غلاما غريبا غامض الذكرياتْ
وكان يطارد عطر الرُّبى وصدى الأغنياتْ
وكانت خلاصةُ أحلامه أن يصيد القَمرْ
ويودعه قفصا من ندًى وشذًى وزهرْ

وانجرفت مع الأبيات، مبحرا معها فى أفقها الغسقى، كأنى على شراع ملاّح يطوف بى عوالم لا أعرفها، ولكنها تفتننى، وتخايلنى بالمضى فى الطريق الذى يفضى إليها، مغوية بندائها السرى الذى يدعو إلى الكشف عن عوالم تظل فى حاجة إلى الكشف. وظلت نبرات صوت نازك تتدفق، حاملة روحى، أو عائدة بها إلى دنيا الطفل البرىء الذى كنت لا أزال أنطوى عليه،

رغم رطان الأحاديث الإيديولوچية التى كنت ألوكها فى ذلك الزمان البعيد، خصوصا بعد هزيمة ١٩٦٧ التى ألقت بنا فى جحيم الغرابة، نتقلب ما بين نيران إلقاء اللوم على ذواتنا أو اتهامات الآخرين بالخيانة. كل ذلك ضاع فى لحظة، وتسرّب كالماء المرّ فى رمال وردية ناعمة، استبدلت به براعم وزنابق وربى وشذى وزهر، وتوحّدت مع هذا الفتى الذى يريد أن يصيد القمر، ولكن ليضعه بين ما يشبه ضلوعه، كأنه يريد أن يستأثر به لنفسه، فى نوع من الأنانية الطفولية التى مارسناها فى سنوات البراءة، ونسيت الناقد الكامن فى داخلى الذى كان قد تجاوز الرومانسية، وانتقل منها إلى ما بعدها، لكن صوت نازك عذب القراءة عمل عمله بى، وحلّق بى على أجنحة الخيال الذى يقلب السمع بصرا، إلى مراقبة صبر هذا الفتى فى المساء، وهو يحوك الشباك، راقدا على عشب بارد عند نبع مغمغم، ويسهر خيالى مع الفتى وهو يرمق وادى المساء ووجه القمر، وقد عكسته مياه غدير بارد عطر، وما كان هذا الفتى يخلد إلى النوم إلا إذا مدّ الضياء الرقيق للقمر أصابعه الحانية، مقدما له كأسا، شرابها لذيذ، دافعا إلى النوم الذى تحوطه أحلام سكريّة الشذى.

ولا يمل الغلام الذى يظل منطويا على حلمه فى أن يصيد القمر إلى أن جاء اليوم الموعود، فتسلل إلى حيث يستلقى القمر، وطوّقه كالعاشق الذى استجاب إليه المعشوق، آمنا مطمئنا، فحمله إلى كوخه، واضعا إياه فى أعز مكان. وأفاق الليل فلم يجد أنيسه، وبحث جميع البشر عن مصدر سلواهم الحنون كلما طلبوا حمايته فى الليل الموحش من سحائب الخوف، وزاد جنون عشاق القمر الذين لم يتوقفوا عن البحث، بينما الفتى غارق فى نشوة الفرحة بالوحدة مع واحده الأحد الذى ظل يرعى لهفته إليه، إلى أن جاء موعد الفراق، فاستيقظ الفتى من أحلامه ليجد القمر غادر الكوخ، وتطلّع الفتى كالملهوف فى كل مكان، فلم يجد سوى شجرة نفث فيها القمر من

روحه ما أضاء أغصانها وجذعها، وأرضعها ضوءه المختفى فى التراب العطر، فوجد الفتى بديلا من القمر فى شجرته التى كانت واجهة كوخه، كأنها تحرسه وتكلؤه بحنانها، ومرت العصور بعدها، وتحولت حياة الغلام غريب الرؤى، الشاعر عبقرى الجنون، إلى حكاية يتوارثها الجميع، خصوصا حين يتطلعون إلى الشجرة التى جعلها القمر بديلا منه فى الأرض، بينما مضى هو فى مداره الفضى عبر السماء التى نثر فيها زهوره - النجوم، وتعاقبت العصور، وتحول الفتى وحكايته إلى رؤيا تسرّب إليها الزمان شيئا فشيئا، تماما كما يتسرب ضوء النهار فيمحو ضوء الليل الحانى، ويستبدل برقة القمر قسوة الشمس النهارية الحارقة.

أذكر أننى أعددت بعد ذلك بسنوات دراسة نقدية مطولة عن رمزية الليل فى شعر نازك الملائكة، واستعنت بمعارفى فى الأساطير ونظريات النقد الأدبى لتفسير هذه القصيدة التى عالجتها بالتشريح والتحليل الدقيق، فكانت كضوء الشمس النهارية التى اقتحمت هدأة الليل والحلم الرومانسى الأسطورى الذى تجسّد فى شجرة القمر، وأحسب أن ما كتبته قد أعجب بعض قراء هذه الدراسة. ولكن، ها أنا، الآن، وبعد أن اشتعل رأسى شيبا، وأصبح بعضه أقرب إلى الأغصان المتدلاة من شجرة القمر، أعود إلى خيالى القديم الذى أوقده صوت نازك الجميل، وهو يحملنى إلى عوالم لاأزال أنطوى عليها، وأرجو ألا تفارقنى ولا تفارقك، أيها القارئ، ياشبيهى فى حلم الطفولة الذى ننطوى عليه جميعا.

- 3 -

ذهبت إلى العمل فى جامعة الكويت، أستاذا معارا، سنة 1983، وكنت حديث عهد بدرجة الأستاذية التى هى أعلى درجات السلم الأكاديمى،

وأسعدنى وجود الكثيرين من الذين كنت أعرفهم من قبل فى قسم اللغة العربية الذى بدأت التدريس فيه، مع مطلع شهر سبتمبر من العام نفسه، وقابلت الدكتور عبد الهادى محبوبة، زوج نازك الملائكة الذى كان تخرج من قسم اللغة العربية - آداب القاهرة - زميلا لأساتذتى الكبار أمثال: حسين نصار وشكرى عياد، فأحببت الرجل على الفور لكريم خصاله وإحساسنا بالانتماء إلى قسم علمى واحد، ولكن المناصب تقلبت به وزوجه - نازك - إلى أن أصبح رئيسا لجامعة البصرة خمس سنوات تقريبا . . إلى أن غادر العراق إلى الكويت، وعمل على تخريج الدفعات الأولى من تلامذتها الذين ظلوا أوفياء له ولزوجه نازك الملائكة التى تركت فى نفوس طلابها أعمق الأثر الذى لا يزال باقيا إلى اليوم عند الأحياء منهم، مد الله فى أعمارهم، وعرفت أن نازك الملائكة الأستاذة تقاعدت وحبست نفسها فى الشقة التى كانت تسكنها وزوجها وابنهما الوحيد، البراق، وذلك فى العمارة نفسها التى كنت أسكن فيها وعائلتى. وطلبت من الدكتور محبوبة أن أزورهم لتحية الشاعرة الكبيرة، فعرفت منه أنها مصابة بمرض الاكتئاب وترفض مقابلة أحد، فاحترمت رغبتها وصراحة الرجل الذى ظل صديقا وفيّا لى، حتى بعد أن ترك الكويت وانتقل إلى القاهرة مع نازك وابنها وظلت العائلة تعيش فى شقة متواضعة إلى أن توفيت نازك الملائكة فى العشرين من الشهر الماضى، فى القاهرة التى بادلتها الحب.

وكنت أراها وزوجها محبوبة فى فترات الربيع، يتريضان معا، واضعة ذراعها فى ذراعه كما لو كانت تتكئ عليه، غير مدركة أو مهتمة بما حولها، ماضية تحت قيادته فى استجابة كاملة، مذهولة عن الناس الذين يمكن أن تمر بهم، أو يلقوا إليهما بالتحية، فيرد محبوبة التحية بالنيابة عنها، وهى متعلقة بيده، كأنها طفل ضائع، تائه، ذاهل. وأعترف أن هذا المشهد أذهلنى إلى

أقصى درجة، فما أبعد الفارق بين هذه السيدة المسنة، الذاهلة، الصامتة أبدا التى كنت أراها والدكتور محبوبة يتريض بها، والسيدة الأخرى الجميلة المملوءة بالعافية التى قابلتها مع أستاذتى سهير القلماوى سنة 1966 تقريبا. وكان الفارق رهيبا بين هذه العجوز الذاهلة الصامتة والشاعرة صاحبة النبرات الصافية التى استمعت إليها وهى تلقى قصيدتها شجرة القمر عام 1968. وكان يزيد من دهشتى أنها لم تجاوز الستين إلا بعامين على أكثر تقدير، بينما زوجها الأكبر منها كان لا يزال يواصل التدريس فى الجامعة، ويلقى التقدير من كل الذين عرفوه. وكان الوحيد تقريبا الذى ربطتنى به علاقة ابن بأب فى جامعة الكويت.

وظللنا على هذا الحال إلى العام الثانى من عملى فى جامعة الكويت. ولم يكن يرى نازك أحد منا فى منزلها سوى المرحوم الشاعر عبده بدوى، الذى كان الوحيد الذى تأنس إليه دون بقية الزملاء الذين ظلوا أوفياء لها. ولذلك لم أندهش عندما استشارنى زميلى عبد الله المهنا، مدّ الله فى عمره، فى أن نشترك فى إصدار كتاب احتفالى تتولى طباعته جامعة الكويت، ويسهم فيه كل واحد منا ببحث علمى فوافقته على الفور، وشجعته على المضى فى تنفيذ الفكرة التى تحمس لها، وحث الجميع على الكتابة، وظل يستحثهم إلى أن خرج الكتاب إلى النور من مطبوعات جامعة الكويت (عام 1985)، وقد أسهمت فيه ببحث مطول عن رمزية الليل فى شعر نازك، كما أسهم فيه عبد الله المهنا، بالإضافة إلى عبده بدوى ومحمد رجب النجار، رحمهما الله. وقد ترك الكتاب أثرا طيبا فى نفس نازك الملائكة التى أدركت - بالكتاب - أن حبها وتقديرها ومعرفة دورها بقيت فى وجدان الكثيرين، خصوصا تلامذتها الذين قامت بالتدريس لهم فى جامعة الكويت، أو بالتأثير فيهم شاعرة ومبدعة وناقدة.

ومضت الأعوام، وعدت إلى القاهرة التى سرعان ما أصبحت منشغلا بمناصبها المتتابعة: رئيس تحرير «فصول» مجلة النقد الأدبى، ورئيس قسم اللغة العربية، وأمين عام المجلس الأعلى للثقافة. ولم أنس نازك الملائكة ودورها الرائد، خصوصا أنها عادت إلى القاهرة، ومعها الدكتور عبد الهادى محبوبة الذى لم يتوقف عن زيارتى ولم أتوقف عن محبته وتقدير مودته. وكنا نقيم الاحتفالات والمؤتمرات القومية والدولية. وكان منها مؤتمر «المرأة العربية والإبداع» سنة 2002، ولم أجد أهم من نازك الملائكة وأحق منها بالتكريم، فاخترت تكريمها بطبع أعمالها الكاملة فى أدق وأشمل طبعة غير مسبوقة. وبالفعل، اتفقت مع الدكتور محبوبة الذى تهلل وجهه بالفكرة، وجئنا بالشاعر عبده بدوى الذى قبل، مشكورا، مراجعة كل شىء وتدقيقه، وواصلنا العمل فى حماسة لا أزال أذكرها بإعزاز وفخر، فلم نترك شيئا من إنتاج نازك إلا وحصلنا عليه، وبدأنا الطباعة، وانطلق عبده بدوى فى المراجعة، وظللت أتابع العمل إلى أن تم فى أربعة مجلدات، اثنان منها للأعمال الشعرية الكاملة، واثنان للأعمال النثرية الكاملة. وضمت الأعمال الكاملة للشعر: مأساة حياة، عاشقة الليل، أغنية الإنسان، شظايا ورماد، قرارة الموجة، شجرة القمر، للصلاة والثورة، يغير ألوانه البحر، الوردة الحمراء. أما الأعمال النثرية فضمت: قضايا الشعر المعاصر، سيكولوچية الشعر، الصومعة والشرفة الحمراء (العنوان الأخير الذى اختارته لدراستها عن شعر على محمود طه) التجريئية فى المجتمع العربى، الشمس التى وراء القمة (وهى مجموعة من القصص التى جمعها الدكتور عبدالهادى بمعاونة ابنه البراق، الذى كان قد حصل على درجة الدكتوراه من أمريكا، وكتب لها الاثنان مقدمة دالة). وهكذا اكتملت أعمال نازك الملائكة التى كانت ذروة احتفائنا بها فى مؤتمر «المرأة العربية والإبداع» الذى

كان - ولا يزال أضخم وأهم مؤتمر فى الموضوع . وبقيت المجلدات علامات حب وتقدير من مثقفى مصر لشاعرة رائدة أحبت بلدهم التى هى بلدها فآثرت أن تدفن فيها ، وسرت وراء نعشها مع ابنها البراق الذى لم أتركه إلا على وعد بالحصول على مخطوط قديم كتبته بقلمها عام 1977 ، وهو رواية بعنوان «ظل على القمر» . وأرجو أن يجده لكى نضيفه إلى الطبعة الجديدة من الأعمال الكاملة التى تظل علامة عرفان ومحبة للوجه الصبوح الجميل المتوثب بالحياة الذى رأيته مع أستاذتى سهير القلماوى فى صباح جميل من صباحات عام 1966 .

- 4 -

ظل السؤال عن سبب مرض الاكتئاب العضال الذى أصاب نازك الملائكة يؤرّقنى ، خصوصا بعد أن أصدرنا كتابا تذكاريا عنها سنة 1985 ، اشتركت فيه مع عدد من زملائنا وعارفى قدرها من دارسى الأدب ، وتصورنا أن صدور الكتاب سوف يخفف من وقع المرض ، ولكننا كنا واهمين ، فقد ظللت أراها بين الحين والحين ، سائرة مع زوجها المرحوم عبد الهادى محبوبة ، وعيناها زائغتان ، ووجهها على امتقاعه ، متعلقة بيدى زوجها كغريق يتعلق بيد تنتشله من الغرق . ولم أتوقف عن سؤال نفسى عن سر هذا التحول الغريب فى تغيرها ، والنهاية الحزينة التى انتهت إليها . ويبدو أن كثرة أسئلتى قد أضاءت فى ذهنى نوعا من الإجابة ، فوطنها العراق يحكمه ديكتاتور بشع هو صدام حسين . ومع تكريم هذا الوطن لأمثال السياب والبياتى ، والاحتفال بأبرز شعراء العراق وتكريمهم ، أو محاولة شراء الذين بقوا على الحياة مثل عبدالوهاب البياتى الذى أبعد عن العراق بحجة تعيينه مستشارا ثقافيا فى مدريد التى قضى فيها ما لا يقل عن خمس سنوات ،

جعلت منه صديقا للمستعربين الإسبان، وعلى رأسهم صديقنا المشترك بدرو مونتابث الذى ترجم مختارات من شعره، لكن الخوف من بطش صدام لم يفارق البياتى، وأذكر آخر لقاء لى معه فى بغداد، وكان مذعورا يتلفت حوله دائما، ولا يتكلم إلا همسًا وفى حذر. ولذلك لم أستغرب أنه استغل الفرصة التى أتيحت له، فهرب إلى دمشق التى سبقه إليها الجواهرى، واستقر هناك، ومنحته الحكومة السورية سكنا ومعاشا أتاح له ولابنته حياة مستورة.

أما نازك فكانت قد تركت العراق قبل ذلك بسنوات واستقرت فى الكويت، وأبلغنا زوجها أنه قرر أن يستقر فى مصر بعد أن ينتهى عمله فى الكويت، ويظل ما بقى له من العمر مع نازك فيها، ومعهما ابنهما البراق. وبالفعل، حقق الرجل ما خطط له، وضم رفاته، وبعده رفات نازك، تراب مصر التى أحبَّاها، وبادلتهما حبا بحب، خصوصا الأجيال التى عرفت قدرهما. وكان من الطبيعى أن يتجاهل الإعلام العراقى، فى عهد صدام، نازك الملائكة تماما، ولا يتعرض لها، أو يشيد بذكرها، كما لو كان صدر حكم بإعدامها إعلاميا. والنتيجة أن توقف النقاد والدارسون فى العراق عن ذكرها أو الإشادة بدورها الرائد فى ابتداع قصيدة الشعر الحر، تلك التى نسبوا فضل ريادتها إلى بدر شاكر السياب، لأنه كان قد نشر قصيدته «هل كان حبا؟» فى الشهر الذى نشرت فيه نازك قصيدتها «الكوليرا» فى العام نفسه. وكلى ثقة أن حملات التشكيك فى ريادة نازك لحركة الشعر الحر قد تركت جرحا عميقا فى نفسها، لم تبرأ منه قط، بدليل رسائلها التى نشرها أحد الدارسين مؤخرا. ونسى كثيرون أنها هى التى أطلقت على هذا النوع من الشعر اسم «الشعر الحر»، وذلك بسبب تحرره من نظام العروض الخليلى ونظام القافية القديم فى الوقت نفسه. وأتصور أنه من أوجع الأمور وأشقّها

على نفوس الروَّاد تجاهل ريادتهم، بل تجاهل وجودهم نفسه، وتواصل إبداعهم. وأذكر أن نازك كانت قد أصدرت فى هذه السنوات ديوانها الأخير «للصلاة والثورة» الذى لم يهتم به أحد، ولم يكتب عنه من تعوَّد الكتابة عن إبداعها الشعرى، فى سنوات ألقها.

هذا السبب الأول تضافر فى تقديرى مع سبب ثان، أوسع من العراق، وهو سبب يرجع إلى حملات الاحتجاج العنيفة، وأشكال الرفض الحادّة التى أثارها كتابها «قضايا الشعر المعاصر» سنة 1962. وكانت المشكلة الرئيسية التى أثارها الكتاب أن نازك أرادت أن تضع نظاما عروضيا للشعر الحر. وتلك مفارقة صعبة، بدا معها الأمر كما لو كانت رائدة الشعر الحر قررت أن تسجنه فى نظام من صنعها، وهو ما رفضه كل شعراء الشعر الحر بلا استثناء على امتداد الأقطار العربية، خصوصا أنها لاحظت ما بدا لها أنه خروج على الأذن العربية، وذلك حسبما تصورت هى ما تقبله هذه الأذن وما لا تقبله. وهى مسألة خلافية وشائكة لأبعد حد، إذ لا يمكن لأحد، مهما كان قدره، ومهما كانت معرفته بالتراث الشعرى العربى أن يزعم القدرة على تمثيل هذه الأذن العربية. وأضيف إلى ذلك أشكال النقد السلبى التى ترتَّبت على مسألة العربية هذه، وتوجه هذه الأشكال إلى أغلب شعراء الشعر الحر بوجه عام.

ولا يستطيع أحد أن يتصور عاصفة الهجوم على كتاب نازك ورفضه من أبرز أعلام الشعر الحر. وكانت البداية من مجلة «شعر» اللبنانية بمنحاها الليبرالى الذى كان معاديا للتيار القومى الذى تولَّت مجلة الآداب تمثيله، وإبراز الشعر المنتمى إليه، وفى الصدارة منه شعر نازك ومقالاتها. وبالطبع رأى شعراء مجلة «شعر» وأعلامها: (يوسف الخال، وأدونيس، وأنسى الحاج، وجبرا إبراهيم جبرا. وغيرهم) فى كتاب نازك الملائكة نموذجا للنقد

الرجعى الذى يعمل على إرجاع القصيدة التفعيلية إلى الوراء، بل وجد من ألحَّ على التشكيك فى التسمية من منطلق أن «الشعر الحر» مصطلح أوروبى - أمريكى، يطلق على الشعر المتحرر من الوزن والقافية تماما، ولا يعتمد إلا على الإيقاعات الداخلية للغة.

ولا أزال أذكر المقالات الحادة التى كتبها عبدالقادر القط ولويس عوض ومحمد النويهى، فضلا عن صلاح عبدالصبور وأقرانه من الشعراء، فى نقد كتاب نازك واتهامه بالمحافظة، وهى التهمة التى انتقلت من الكتاب إلى شعرها الذى أصبح كبار شعراء حركة الشعر الحر ينظرون إليه على أنه شعر محافظ، يتذبذب ما بين الأفق القديم والجديد، الأمر الذى جعل المتحمسين للخروج على التقاليد من أبناء جيلى، وكنت منهم فى ذلك الوقت، يرون فى أدونيس والبياتى والسياب وصلاح عبدالصبور النماذج الواعدة فى أفق التجديد، وصنَّاع الذائقة الشعرية والإبداعية الجديدة التى لا ينبغى أن تسجنها قيود، أو توضع حولها السلاسل.

وكانت النتيجة خفوت الأضواء عن نازك شيئا فشيئا، مع بعض الإحباطات الشخصية. وهو الأمر الذى ظل يتفاقم مع الوقت إلى أن غرقت نازك فى مرض الاكتئاب الذى ظل ملازما لها فى السنوات القليلة التى عاصرتُها فيها فى الكويت. وسنوات العزلة الكاملة التى فرضتها على نفسها، فى القاهرة، إلى أن أدركها الموت برحمته. رحمها الله رحمة كبيرة جزاء كل ما قدمت من إنجازات ستظل باقية فى تاريخ الشعر العربى والتنظير له، بغض النظر عن الاختلاف حولها.

كلمات عن العقم(*)

كان أول ما فعله صاحبى عندما رآنى أن بادرنى بالحديث قائلا : هل تعرف أننى ظللت أراجع كتبى بالأمس لأعرف المزيد من الدراسات النفسية الحديثة عن العقم من حيث هو نقيض للإبداع على كل المستويات، فاكتشفت دليلا جديدا على ما سبق أن انتهيت إليه من أن التركيز على دراسة الجمال يدفعنا إلى عدم التعمق فى دراسة القبح، فأغلب ما عثرت عليه من دراسات يتصل بالإبداع، ولا يتعرض للعقم إلا من حيث اتصاله بعوائق الإبداع، وليس من حيث هو موضوع للدراسة فى ذاته. قلت لصاحبى : ولكنك لا تعرف أستاذا لى، أعتز بأستاذيته كل الاعتزاز، تولى دراسة العقم من حيث هى نقيض للابتكار فى الشعر. وكان هذا الأستاذ الجليل هو الوحيد بين أقرانه فى هذا الفعل، فلا أعرف بين أساتذتى أو حتى غيرهم من الكتاب العرب من اهتم بدراسة مشكلة العقم مثلما فعل أستاذى عبدالعزيز الأهوانى عليه رحمة الله، فى كتابه التأسيسى «ابن سناء الملك ومشكلة

(*) نشرت بجريدة البيان 3 فبراير 1999م.

العقم والابتكار فى الشعر» الذى صدر عن مكتبة الأنجلو المصرية فى القاهرة سنة 1962 منذ ما يزيد على خمسة وثلاثين عاما.

ولا أعرف على وجه التحديد السياق الذى دفع الأهوانى إلى إصدار هذه الدراسة التى تدور حول الشاعر المصرى القاضى السعيد بن سناء الملك الذى عاش فى العصر الأيوبى، ومدح صلاح الدين، ونسبه المؤرخون إلى مدرسة البديع التى عدوا القاضى الفاضل زعيما لها، وجعلوا من تلاميذها: ابن سناء الملك وابن النبيه وعمر بن الفارض ومحيى الدين بن عبدالظاهر وابن نباته وغيرهم، وذلك مقابل مدرسة المعانى التى عدوا البهاء زهير زعيما لها مع صديقه جمال الدين ابن مطروح، وجعلوا من تلاميذها: أبا الحسين الجزار والسراج الورّاق ونصير الدين الحمامى. ربما كان ما دفع الأهوانى إلى هذه الدراسة هو اهتمامه بالهوامش الشعرية، فقد بدأ حياته بدراسة الموشحات الأندلسية، وأتبعها بدراسة فن الزجل فى الأندلس، فدفعته حماسته لحيوية الإبداع المتصل بالجماهير إلى مراقبة غياب هذه الحيوية عندما يغيض الشعور بالحياة ويختفى من وجدان الشاعر، فتنقطع صلته بالجماهير التى يستبدل بها صلة بديلة مع الشعراء الموتى الذين يتبعهم اتباعا. ربما كان الأمر كذلك، وربما كان شيئا آخر. لكن المهم أن عبدالعزيز الأهوانى توقف عند ظاهرة العقم. وحاول أن يكتشفها، ويسلط عليها الضوء، محاولا الوصول إلى أسبابها، وذلك بدراسته شعر ابن سناء الملك بوصفه نموذجا لدراسة قضية أكبر، ظلت تشغل الأهوانى إلى نهاية حياته.

وقبل أن ألفظ الكلمة الأخيرة صاح صاحبى الذى عاد إلى مشاكسته القديمة وقال: ها أنت تعود إلى حيلك إياها، وتجرنى إلى منطقة تخصصك لكى تدفعنى إلى الإنصات إليك، وعدم الإسهام الفاعل معك فى الحوار، لكن قل لى أولا: كيف فعل الأهوانى ذلك؟ قلت: ذلك هو الفرق بين

دراسة الأهوانى لشعره ودراسة أقرانه للمعاصرين لابن سناء الملك وغيره من شعراء البديع أو المعانى، فزملاء الأهوانى درسوا هؤلاء الشعراء كما تعود أساتذتهم الدرس من دون تفكير فى المنهج المتبع، كما لو كانوا ينظرون إلى موضوع دراستهم بالعدسات نفسها التى استخدمها غيرهم بوصفها الأداة الطبيعية فى النظر. أما الأهوانى فقلب القاعدة، ونظر إلى العدسات نفسها فى الوقت الذى نظر فيه إلى الموضوع، فاكتشف أنه لابد من تغيير العدسات، وضبط زوايا الرؤية على نحو مختلف حتى يستطيع أن يرى على نحو أدق. وعندما صنع ذلك، فعل الأمر نفسه الذى فعله ريتشاردز مع الاحتراز فى التشبيه بالطبع، ونظر من حيث لم ينظر الآخرون، فخرج على القاعدة الموروثة مستبدلا بالمعتاد غيره الذى لا يبدأ من الابتكار أو الإبداع وإنما يبدأ بالعقم.

همّ صاحبى بمقاطعتى ولكنى أوقفته بيدى أن انْتظر، ومضيت فى الكلام قائلاً: كان يمكن للأهوانى أن يدرس شعر ابن سناء الملك مثلما كان يفعل غيره، فيبحث عن التجربة الوجدانية التى لن يجدها، أو عن جوانب التفرد الإبداعى بمقاييس نظرية التعبير أو مبادئ النقد الجديد الذى كان سائدا فى ذلك الزمان. ولكنه لم يفعل ذلك لإدراكه إنه إذا فعل لن ينتهى به الأمر إلى شىء إيجابى أو حتى جديد، فقرر أن يقلب القاعدة، وأن يبدأ دراسته من حيث نتيجة العقم الذى انتهى إليه شعر ابن سناء الملك، وأن يضع العقم موضع المساءلة، ويقوم بتحليله تحليلا يكشف عن كيفية تشكله وسبل الوصول إليه، فانتهى إلى أن كتب الكتاب الذى يظل وحيدًا - فيما أعلم - من حيث دراسة العقم فى علاقته بالابتكار وليس العكس. وانتهى إلى شىء يشبه بمعنى من المعانى ما انتهى إليه ريتشاردز قبله بسنوات طويلة، وهو أن دراسة عصور العقم فى الفن لا تقل خطرا

عن دراسة عصور الابتكار، ذلك لأنه لابد لنا من تعرف علل الضعف وأسباب العقم إذا أردنا لشعرنا أو إبداعنا العربى بوجه عام أن يكون خصبا ناميا حيا.

قال لى صاحبى: إن كلمات الخصب والنماء والحياة التى أنهيت بها حديثك عن إنجاز الأهوانى كلمات دالة من حيث علاقتها بمفهوم العقم نفسه من حيث أصله اللغوى على الأقل. وأوافقك تماما على أن العقم انقطاع للخصب وإيقاف للنماء وتعطيل للطاقة الخلاقة فى الحياة أو القوة الحيوية التى تحدث عنها الفيلسوف برجسون كثيرا، وكتب عنها الكثير فى كتابه «التطور الخلاق». ولكن يبدو لى أن مفهوم الأهوانى عن «العقم» هو مفهوم عن الخطأ القاتل الذى يمكن أن يقع فيه الشاعر، أو ينتهى إليه الشعر حين ينعزل عن البشر فى عصره، فيقطع الحبل السرى الذى يصله بالحياة الوصل الذى يستمد منه الفن كله الخصب والنماء والحيوية والتجدد.

قلت لصاحبى: معك حق فيما قلت، وأضيف لك ما يشبه الدليل عليه، فقد ردّ الأهوانى عقم الشاعر الذى درسه إلى أن ذلك الشاعر، كبقية أقرانه فى عصره، عاش فى دواوين الشعر العربى القديم أكثر مما عاش فى بيئته المعاصرة، ولم يكن يعنيه أن يكون الشعر صادقا أو غير صادق فى تصوير واقعه الحى، فعاش منعزلا فى شعره عن جماهير الشعب، وعاش منعزلا عن ذات نفسه هو فى علاقتها بالحياة من حوله، ومنعزلا عن اللغة التى ظل يكتب بها، خصوصا بعد أن اتسعت مسافة الاختلاف بين لغة الحديث ولغة النظم، وذلك إلى الدرجة التى أصبحت بها لغة النظم أشبه بلغة أجنبية بالقياس إلى الناظم وإلى أبناء مجتمعه. وعندما تباعد الشاعر عن نفسه وعن الحياة من حوله، وانقطع عن لغة الحياة بالقدر الذى انقطعت لغة النظم عن لغة الناس، لم يجد سوى الاتباع مذهبا، والتقليد طريقة، ولم يبق أمامه

سوى دواوين الشعراء السابقين مخرجا، فعاد إليهم ليأخذ عنهم، ويضيف إليهم بما هو من جنس صنعهم، كما لو كان يباريهم فيما سبق أن فعلوه، وينافسهم بما سبق أن قدموه، فتحول شعره إلى مباراة فى إخفاء التوليد، وانقلب إبداعه إلى حيل صنعة لفظية كانت الوجه الآخر من العقم. ومضى الأهوانى فى الكشف عن مظاهر العقم المختلفة، وكيف فهمها أمثال ابن سناء الملك على أنها براعة فى الصنعة مع أنها لم تكن سوى الخطأ القاتل الذى أفضى إلى العقم.

قال لى صاحبى بعد أن أصغى إلىّ دون مقاطعة: ولكن بنفسى شيئا من هذا الكلام، إذ لا أزال عاجزا عن الاقتناع الكامل بأن أمثال ابن سناء الملك قد انقطعوا عن الحياة فى عصرهم، كما انقطعوا عن ذواتهم، مع أنهم كتبوا عن الحياة فى هذا العصر. وابن سناء الملك - إن لم تخنى الذاكرة - كتب قصائد عن الوقائع الكبرى فى عصر صلاح الدين، ودخل معارك هجائية مع غيره كما فعل غيره من الشعراء الذين كتبوا فى الغزل والمجون تعبيرا عن أحوالهم النفسية وظروفهم الاجتماعية. قلت لصاحبى: هذا صحيح من حيث الظاهر فحسب، ففى شعر ابن سناء الملك وأضرابه إشارات إلى أحداث العصر، وخاصة ما اتصل منها بأعمال الملوك والأمراء وحروبهم. ولكن هذه الإشارات لا قيمة لها من ناحية القيمة الإبداعية، مهما أطال الشاعر فيها وأسرف، إذا لم تكن وراءها ثروة عاطفية حقة، قادرة على أن تنقل إلينا الحالة الشعورية للشاعر فى لغة تؤثر فينا، وتوحى إلينا، وتفتح أمامنا من أبواب الحس والشعور ما تزداد به الحياة غنى. والشعر ليس ذكرا للحوادث ووصفا للوقائع الخارجية، وإنما هو استبطان الصدى العميق لهذه الحوادث والوقائع فى النفس، وتجسيد للعام منها بلغة الخاص، والمجرد بلغة العينى الذى تكثفه المشاعر التى يسترجعها الوعى فى تأمل. والأمر نفسه فيما يبدو هجاء وهو

ليس سوى نوع من التقليد لقصائد الهجاء الأقدم، أو ما يبدو مجونا وغزلا وهو ليس سوى تقليد لمجون أبى نواس أو غزل ابن الأحنف قديما.

ولم يقاطعنى صديقى هذه المرة ولا بادرنى بسؤال، وإنما ظل صامتا كأنه يحثنى على المضى فيما أنا فيه، فأضفت قائلا: إن الأهوانى قد التفت إلى هذا الأمر فى مقدمة كتابه، وأبانه بما كدت أنقله عنه من كلماته التى حفظتها ذاكرتى لكثرة إعجابى بكتابه. وقد ازددت إعجابا بما نبه إليه من خطأ الدارسين الذين يتوقفون أمام الشعر القديم متصورين أنه مجرد ذكر للحوادث ووصف للوقائع الخارجية، محاولين تصنيف تلك الحوادث وترتيبها حسبما وردت فى شعر الشاعر، معتقدين أنهم قد أدوا واجبهم فى دراسة الشاعر والكشف عن صلاته بعصره وبيئته. والواقع أن هذا النوع من الدارسين يرتكب فى حق الدرس الأدبى ما يشبه الخطأ الذى ارتكبه أمثال ابن سناء الملك، فابن سناء الملك انحرف بمفهوم الشعر حين انقطع به عن الطاقة الحية للحياة حتى فى داخل نفسه، وهذا النوع من الدارسين ينحرف بمفهوم الشعر بالقدر نفسه، خصوصا حين يتصورونه تسجيلا وتوثيقا خارجيا للوقائع العامة أو الخاصة، وحين يخلطون بين التقليد والابتكار، ويستبدلون مهمه المؤرخ أو كاتب الحوليات بمهمة الشاعر الذى يبتدع رؤيته الخاصة للعالم، ملتقطا بحسه وحدسه ما استقر فى أعماق الجماعة التى يعيش معها، مجسدا ما ينطوى عليه من مشاعر خفية غامضة لا تراها الجماعة أو تدركها إلا فى شعره، فتزداد إدراكا لحياتها ومعرفة بما لم تدركه من قبل، وما كانت لتدركه لولا الشعر من علاقات وجودها فى التاريخ وبالتاريخ.

* * *

فهــرس

* * *